





DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME V.

CORRESPONDANTS-DÉPOSITAIRES :

EN FRANCE

AGEN,	Michel.
ANGERS,	Barassé.
—	Lainé frères.
ANNECY,	Burdet.
ARRAS,	Brunet.
—	Théry.
BESANÇON,	Turbergue.
BLOIS,	Dezairs-Blanchet.
BORDEAUX,	Chaumas.
—	Coderc et Poujol.
BOURGES,	Dilhan.
BREST,	Lefournier.
CAEN,	Chenel.
CARCASSONNE,	Fontas.
CHAMBÉRY,	Perrin.
CLERMONT-FERRAND,	Dilhan.
DIJON,	Gagey.
LANGRES,	Dallet.
LILLE,	Quarré.
—	Bergès.
LYON,	Briday.
—	Girard.
—	Josserand.
LE MANS,	Le Guicheux-Gallienne.
LIMOGES,	Ve Dilhan-Vivès.
MARSEILLE.	Chauffard.
—	Crespin.
—	Mingardon.
MEAUX,	Leblondel.
METZ,	Rousseau-Pallez.
MONTPELLIER,	Ve Malavialle.
—	Séguin.
MULHOUSE,	Perrin.
NANTES,	Mazeau.
—	Libaros.
NANCY,	Thomas et Pierron.
—	Vagner.
ORLÉANS,	Blanchard.
POITIERS,	Bonamy.
REIMS,	Raive.
RENNES,	Hauvespre.
—	Verdier.
ROUEN,	Fleury.
TOULOUSE,	Ferrère.
STRASBOURG,	Bordes.
TOURS,	Cattier.

A L'ÉTRANGER

AMSTERDAM,	Van Langenhuysen.
BOIS-LE-DUC,	Bogaerts.
BREDA,	Van Vees.
BRUGES,	Beyaert-Defoort.
BRUXELLES,	Goemaere.
DUBLIN,	Dowling.
—	James Duffy.
FRIBOURG,	Herder.
GENÈVE,	Marc Mehling.
—	Duraford.
GÊNES,	Fassi-Como.
LIÉGE,	Spée-Zelis.
LEIPZIG,	Dürr.
LONDRES,	Burns et Oates.
LOUVAIN,	Desbarax.
—	Peeters
MADRID,	Bailly-Baillière.
—	Tejado frères.
MILAN,	Besozzi.
ROME,	Merle.
SAINT-PÉTERSBOURG,	Wolff.
TURIN,	Marietti.
VIENNE,	Gérold et fils.

Paris. — Typographie Adolphe Lainé, rue des Saints-Pères, 19.

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

RÉDIGÉ

PAR LES PLUS SAVANTS PROFESSEURS ET DOCTEURS EN THÉOLOGIE
DE L'ALLEMAGNE CATHOLIQUE MODERNE

COMPRENANT

1° **LA SCIENCE DE LA LETTRE**, savoir : la philologie biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament, la géographie sacrée, la critique, l'herméneutique;

2° **LA SCIENCE DES PRINCIPES**, savoir : l'apologétique, la dogmatique, la morale, la pastorale, les catéchèses, l'homilétique, la pédagogique, la liturgique, l'art chrétien, le droit ecclésiastique;

3° **LA SCIENCE DES FAITS**, savoir : l'histoire de l'Eglise, l'archéologie chrétienne, l'histoire des dogmes, des schismes, des hérésies, la patrologie, l'histoire de la littérature théologique, la biographie des principaux personnages;

4° **LA SCIENCE DES SYMBOLES**, ou l'exposition comparée des doctrines schismatiques et hérétiques, et de leurs rapports avec les dogmes de l'Eglise catholique, la philosophie de la religion, l'histoire des religions non chrétiennes et de leur culte,

PUBLIÉ PAR LES SOINS

DU Dr WETZER
Professeur de philologie orientale à l'université de Fribourg en Brisgau,

ET DU Dr WELTE
Professeur de théologie à la faculté de Tubingue

Approuvé par S. G. Mgr l'Archevêque de Fribourg

TRADUIT DE L'ALLEMAND

PAR I. GOSCHLER
CHANOINE, DOCTEUR ÈS-LETTRES, LICENCIÉ EN DROIT

TROISIÈME ÉDITION

TOME V

COLOMB — CURÉ

PARIS
GAUME FRÈRES ET J. DUPREY, ÉDITEURS
3, RUE DE L'ABBAYE, 3
1869

APPROBATION

DE

S. G. Mgr HERMANN DE VICARI,

ARCHEVÊQUE DE FRIBOURG,
MÉTROPOLITAIN DE LA PROVINCE ECCLÉSIASTIQUE DU HAUT-RHIN.

« Nous accordons à l'ouvrage intitulé : DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE, publié dans la librairie de HERDER, par les soins de H. J. WETZER et B. WELTE, à Fribourg en Brisgau, notre approbation, vu qu'il ne renferme rien de contraire à la foi et à la morale catholiques, et nous le recommandons le plus chaudement que nous pouvons, en raison de son excellence, aux prêtres et aux laïques. (*Und empfehlen es wegen seiner Vortrefflichkeit auf's Wärmste Priestern und Laien.*) »

† HERMANN,
Archevêque de Fribourg.

Fribourg, le 20 octobre 1854.

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

C

COLOMB (CHRISTOPHE) (*Colombo*, *Christoval Colon*, en espagnol) naquit entre 1435 et 1446 († 1506). Sa vie politique est plus connue que sa vie morale et religieuse. Cependant l'enthousiasme avec lequel il conçut et exécuta le plan de son expédition dans la mer occidentale était essentiellement religieux. Colomb, dit Irving, se considérait comme marqué par la Providence pour remplir une haute destinée. Il pensait avoir vu sa future découverte décrite dans l'Écriture sainte et obscurément annoncée par les Prophètes, lorsqu'ils parlent des extrémités de la terre appelées à se rejoindre et montrent toutes les nations devant être un jour réunies sous la bannière du Sauveur. Sa glorieuse entreprise devait relier les régions d'un monde nouveau à l'Occident chrétien, en portant la lumière de la foi parmi les peuples assis dans les ombres de la mort et en les soumettant à l'autorité de l'Église (1). Christophe Colomb fit entrevoir aux souverains de Castille et d'Aragon qu'en abordant aux extrêmes confins de l'Asie il rencontrerait la contrée lointaine et magnifique du Grand-Kan, dont Marco Polo avait rapporté des choses si extraordinaires au retour de ses voyages. Il rappelait que ce Grand-Kan avait manifesté de bonne heure le désir d'adopter la foi chrétienne, que des Papes et des rois lui avaient envoyé des ambassadeurs et des missionnaires pour l'instruire, lui et ses peuples, de la doctrine de l'Évangile. Or, disait-il, les nouvelles découvertes qu'on pouvait espérer permettraient de former une alliance avec ce grand empire, donneraient l'occasion d'incorporer à l'Église d'immenses régions et de propager ainsi la foi jusqu'aux confins de la terre.

Un autre motif qui animait le grand homme dans ses desseins était l'espoir de délivrer le saint Sépulcre. « L'or, disait-il, qu'il tirerait des pays nouveaux permettrait aux souverains catholiques de préparer une croisade qui arracherait enfin les saints lieux des mains des infidèles. » La guerre de Grenade venait de finir; l'Espagne entière était encore remplie de l'enthousiasme qu'avait inspiré cette lutte héroïque, et la réalisation du projet de Colomb n'avait rien d'invraisemblable dans un pays qui offrait autant d'éléments religieux que

(1) Irving, *Hist. de la Vie et des Voyages de Chr. Colomb*, Francf., 1828.

l'Espagne. « J'assurai à Leurs Altesses, » ce sont les propres paroles de Christophe Colomb (1), « que tout le profit de mon entreprise devait être employé à la conquête de Jérusalem. Leurs Altesses sourirent et dirent que ce plan leur plaisait, et que d'ailleurs elles entreprendraient, même sans l'espoir de cet avantage, la croisade projetée. » Colomb resta fidèle à cette idée, dont il parla encore dans le testament qu'il fit avant son troisième voyage, en ordonnant à son fils de déposer une somme d'argent dans ce but, afin de pouvoir un jour accompagner le roi dans son expédition contre Jérusalem, ou de pouvoir lui-même organiser une croisade si le roi ne voulait pas s'y résoudre. « Enfin, ajoutait le pieux testateur, si un schisme venait à éclater dans l'Église, son fils devait se jeter aux pieds du Pape, et offrir sa personne et sa fortune à l'Église et à la défense du Saint-Siége (2). »

On ne peut donc nullement douter de l'influence que la religion exerça sur la grande entreprise du hardi navigateur. Cette foi vive et sincère, cette sainte et courageuse ardeur le soutinrent dans les contradictions et les épreuves qu'il eut à subir avant d'atteindre son but. Elles lui valurent les amis qui l'aidèrent à réussir dans ses projets, amis parmi lesquels il faut compter surtout les moines de Rabida et la reine Isabelle de Castille. Colomb rappelle lui-même que l'espoir de propager la foi l'anima et le soutint. « Après les explications que je donnai à Leurs Altesses, dit-il dans la relation de son premier voyage (3), sur l'Inde et sur le prince qu'on nomme le Grand-Kan, qui a déjà plusieurs fois envoyé à Rome demander des ouvriers de la foi, et après avoir représenté combien de peuples se perdaient dans les ténèbres de l'idolâtrie... Leurs Altesses pensèrent elles-mêmes, en leur qualité de souverains catholiques, de propagateurs de la foi, d'ennemis de Mahomet et de toutes les hérésies, de m'envoyer, moi, Christophe Colomb, dans ces régions lointaines, pour apprendre à en connaître les princes et les peuples, et à découvrir en même temps les voies et moyens de les convertir à notre sainte foi. »

(1) *Voy.* son journal, dans Navarrete, *Coleccion de viages y descubrimientos que hicieron por mar los Españoles*, I, 117.

(2) Dans Irving, t. II, p. 292, de la trad. allem., Francf., 1828.

(3) Dans Navarrete, I, 2, p. 117; trad. franç., II, p. 3, 4.

Les historiens de nos jours, trop disposés à attribuer des opinions modernes à d'anciens personnages, ont méconnu cette idée première de Colomb, ont négligé un fait si manifeste dans ses écrits et sa conduite, et n'ont presque pas fait mention du sentiment qui prédominait dans l'auteur de la découverte de l'Amérique. C'est le mérite d'Irving d'avoir réveillé l'attention à ce sujet, et d'avoir ramené les esprits à cette considération importante.

Cf. Herrera, *Indias occident.*, décad. I, lib. 1, c. 8; Fernando Colon (fils de Christophe), *Historia del Almirante*, cap. 13.

KERKER.

COLOMBA (S.), *apôtre de l'Écosse.* Le nom primitif de S. Colomba, que de temps à autre on confond avec celui de S. Colomban (1), apôtre des Souabes, était Crimthan; on en fit le nom latin *Columba,* et le nom hébraïque *Iona*, à cause de la sainteté et de la pureté de l'homme. Il reçut aussi, par suite de la multitude de couvents qu'il fonda, d'après Bède, le nom de *Columbkille.*

Il naquit vers la fin de 520 ou au commencement de 521. Il fit ses études dans l'école alors célèbre de S. Finnien, évêque de Maghbile, s'y mon-

(1) *Voy.* COLOMBAN (S.).

tra assidu au travail et d'une pureté virginale. Avant d'être prêtre il fonda un couvent très-considérable dans Tirconnel, en 546, et ce couvent devint la ville de Derry (Londonderry).

En 550 il fut fait prêtre, ne voulant point, par humilité, être consacré évêque. Malgré les services qu'il rendait à son pays il ne put se soustraire à la colère du roi Dermot, et le biographe du saint, Adamnan, raconte qu'il fut, pour de futiles motifs, illégalement excommunié. Cependant, grâce à l'intervention de l'abbé Brendan, qui reconnut et défendit son innocence, il fut relevé de la sentence. Colomba résolut, à la suite de cette injustice, d'abandonner sa patrie et de se rendre en Écosse, de travailler à la conversion des Pictes du nord encore païens, l'évêque breton Ninian, élevé à Rome, ayant, dès 412, converti les Pictes du sud; et pour cela il alla instruire d'abord plus à fond les Écossais, qui depuis 503 résidaient au nord de la Bretagne, et prêcher dans les îles Hébrides. En 563 il s'embarqua avec douze disciples pour une de ces îles, que lui avaient offerte en présent, d'après Bède, les Pictes convertis, d'après Usher, son parent Conall, roi des Écossais. C'était l'île d'Hy, qui depuis lors se nomma aussi Iona. Après y avoir bâti un couvent et une église, le saint se mit à évangéliser les Pictes. Les prêtres païens lui firent une violente opposition; ils tâchèrent d'empêcher le peuple idolâtre d'entendre les chants religieux de Colomba et de ses moines, parce que ce chant faisait une vive impression sur lui, et le disposait à écouter favorablement la prédication évangélique.

Le saint s'étant approché un jour d'une source à laquelle les païens rendaient un culte religieux, les prêtres s'en réjouirent dans l'espoir que l'eau de cette source lui serait nuisible; mais Colomba la bénit, y lava ses mains, en but ainsi que ses compagnons, et, loin de leur nuire, elle devint un moyen de guérison pour beaucoup de malades. Une autre fois il avait converti et baptisé toute une famille, dont bientôt après un jeune garçon mourut, à la grande joie des prêtres païens, qui virent dans ce malheur une preuve de la force de leurs divinités et de la faiblesse du Dieu des Chrétiens; mais Colomba ressuscita le mort; et c'est ainsi que fréquemment il confondait ses adversaires et qu'il parvint peu à peu, à l'aide de ses coopérateurs, à convertir tous les Pictes.

Le saint apôtre, en même temps qu'il prêchait dans les îles Hébrides, y élevait plusieurs couvents, surveillait les Écossais bretons, parmi lesquels il fondait des communautés religieuses, et ne perdait pas de vue les couvents déjà fondés par lui en Irlande. Colomba obtint ainsi le respect des Pictes et des Écossais, en Bretagne et en Irlande; il recevait de fréquentes visites des Irlandais, qui peuplèrent ses monastères. En 590 il retourna en Irlande et assista à l'assemblée de Drumceat, convoquée par Aïd, roi d'Irlande. On y délibéra sur l'abolition et le bannissement des bardes irlandais, devenus par trop nombreux et qu'on accusait de cupidité et de vénalité; ils furent épargnés à la demande de Colomba, mais à certaines conditions. Cette douceur du saint se montrait dans toutes les occasions. Il était affable envers tout le monde, compatissant à l'égard des pauvres, rachetait les esclaves et les prisonniers, protégeait les opprimés, méprisait les présents. Malgré sa mansuétude, il se vit obligé de prononcer l'excommunication contre les pirates bretons-écossais, qui trop souvent pillaient les néophytes. Les pauvres trouvaient de perpétuelles ressources dans ses couvents, où on leur donnait des aliments et des remèdes.

Colomba était un père miséricordieux non-seulement pour les pauvres, mais

pour les moines, qui se livraient assidûment au travail, cultivaient les champs, se construisaient eux-mêmes leurs maisons, leurs couvents et leurs églises, mais que Colomba n'aimait pas à voir surchargés de besogne. La présence de Colomba portait partout la bénédiction; il guérissait les malades, opérait des miracles, convertissait les pécheurs, écoutait leurs aveux, leur donnait de salutaires conseils, leur imposait de saintes pénitences (1), dirigeait avec sollicitude son clergé, exigeait que les prêtres ne célébrassent le saint sacrifice qu'avec un cœur pur, découvrait les péchés secrets de ceux qui montaient à l'autel (2) et témoignait le plus profond respect à la haute dignité des évêques.

Un jour il reçut la visite d'un évêque qui ne se fit pas reconnaître, et qui, ayant, à la prière de Colomba, offert le dimanche le saint sacrifice, *Christi corpus ex more conficere*, invita Colomba à communier à sa messe. A l'autel Colomba reconnut l'évêque et dit : « Que le Seigneur vous bénisse, mon frère; offrez seul le saint sacrifice suivant le rite épiscopal, *episcopali ritu*, car nous savons maintenant que vous êtes un évêque. Mais pourquoi vous êtes-vous caché et ne nous avez-vous pas permis de vous témoigner le respect qui vous est dû? *ut tibi a nobis debita non redderetur veneratio?* »

Colomba, quoiqu'il ne fût que prêtre, exerçait la surveillance et la juridiction ecclésiastique sur tous les couvents de sa règle, sur les Pictes du nord, sur les Écossais bretons, sur les îles Hébrides et même sur les évêques de ces contrées, situation certainement extraordinaire, notamment au temps de Bède, mais qui s'était formée comme d'elle-même, par suite de l'apostolat exercé par Colomba, des fonctions dues à son initiative, et qui se conserva longtemps chez ses successeurs, les abbés de Hy, comme on le voit dans Bède. « De ces deux couvents, dit-il, sortirent beaucoup de couvents qui, grâce aux disciples de Colomba, s'établirent en Bretagne et en Hibernie, et sur lesquels le couvent de Hy, où reposent les restes du saint, exerce la primauté. Hy a toujours un abbé, qui est prêtre, dont la juridiction s'étend sur toute la province et sur les évêques eux-mêmes, *ordine inusitato*, à l'instar de ce premier abbé, qui était, non pas évêque, mais simplement prêtre et moine (1). »

Colomba, parvenu à l'âge de soixante-seize ans, mourut dans l'église, entouré de ses moines, qu'il bénit pour la dernière fois, et qui célébrèrent pendant trois jours les funérailles de leur respectable supérieur (597).

Sa fête fut célébrée non-seulement à Hy, sous l'abbé Adamnan, mais dans toute la Grande-Bretagne, en Espagne, en France, en Italie et même à Rome, *ipsam quoque Romanam civitatem, quæ caput est omnium civitatum* (2). L'esprit du fondateur se maintint après sa mort dans les nombreux instituts créés par lui, surtout dans le couvent principal de Hy. La vie de Colomba avait été comme une trame céleste, tissue des fils d'or de la prière, de la lecture, de la copie des manuscrits, de travaux apostoliques de tous genres; c'est ce modèle que les moines de Hy ne se lassaient pas d'étudier. Hy resta le foyer d'une ardente piété et d'une sévère discipline, le sanctuaire des études et de la science, le berceau des hommes les plus remarquables, entre autres de S. Aïdan, l'apôtre de la Northumbrie, le lieu de

(1) Adamnan, dans *Vita S. Col.*, Boll., 9 jun., p. 204 et 223.
(2) *Ibid.*, p. 21?.

(1) Bède, *Hist. Angl.*, III, 4.
(2) Adamnan, dans *Vita S. Col.*, *l. cit.*, p. 235 à 236.

repos et la sépulture des rois d'Écosse, d'Irlande et de Norwége.

Ce qui précède réfute naturellement l'assertion de ceux qui prétendent que Colomba et ses moines ne reconnaissaient pas la supériorité des évêques sur les prêtres; Adamnan, le biographe de S. Colomba et supérieur de Hy († 704), a soin de distinguer toujours les évêques et les prêtres (1), et Bède, rendant compte de la vocation du moine de Hy, Aïdan, missionnaire de Northumbrie, raconte qu'Aïdan y fut envoyé, *accepto gradu episcopatus*, dont on le trouva digne, *ipsum esse dignum episcopatu* (2). On ne peut pas plus faire des moines de Colomba de prétendus Culdéens (3), car il n'est question des Culdéens d'Écosse qu'au neuvième et au dixième siècle; c'étaient des chanoines vivant en communauté, qui, après l'abolition de la vie canonique, prirent, comme il arriva ailleurs, des concubines (4). On a voulu aussi attribuer à S. Colomba et à ses moines un Symbole différent de celui de l'Église catholique, apostolique et romaine, et la négation de la primauté du Pape; mais la vie de S. Colomba et ce que Bède raconte du couvent de Hy démontrent combien cette assertion est fabuleuse. Bède accorde les louanges les plus fréquentes aux moines de Hy; il ne parle nulle part de leur prétendue doctrine antiromaine; il rappelle seulement leur opinion divergente sur la date de la fête de Pâques, et rapporte qu'à la célèbre conférence de Whitby, en 664, des moines de Hy et l'évêque Colman de Lindisfarne reconnurent la primauté de S. Pierre (5).

La vie de S. Colomba a été écrite par l'abbé de Hy, Cumineus, puis par l'abbé Adamnan. Les deux biographies se trouvent dans les Bolland., au 9 juin. *Voy.* aussi Usher, *Brit. Eccles. Antiquitates*, et Döllinger, *Hist. de l'Église chrét.*, t. I, P. II, p. 180.

SCHRÖDL.

(1) L. c., p. 208, 211, 229, etc.
(2) Bède, *Hist. Angl.*, III, 3 et 5.
(3) *Voy.* CULDÉENS.
(4) Dœllinger, *Manuel de l'hist. de l'Église*, t. II, p. 113 et 114.
(5) Bède, *Hist. Angl.*, III, 25.

COLOMBAN (S.), né en 550 dans la province de Leinster, en Irlande, fut de bonne heure initié aux connaissances sacrées et profanes, entra dans le couvent de Banchor, et s'y voua à tous les exercices d'une vie pieuse et ascétique.

Après avoir été longtemps une des gloires de ce couvent célèbre, il fut saisi du vif désir d'imiter quelques-uns de ses compatriotes, d'aller dans les pays étrangers y répandre les semences du Christianisme ou d'y cultiver les germes de l'Évangile déjà reconnu. Ce fut à regret que Comogell, abbé de Banchor, le vit sortir de cette retraite dont il faisait l'ornement; toutefois il lui donna son consentement et sa bénédiction, et Colomban quitta le couvent vers la fin du sixième siècle, avec douze amis disposés comme lui, parmi lesquels on remarquait Gall, Mang, Théodore et Placide. Ils se dirigèrent vers la France. Les deux anciens biographes dont nous parlerons à la fin de cette article ne donnent pas des renseignements certains sur la date de leur arrivée; mais l'auteur de cet article a démontré ailleurs (1) que Colomban arriva dans les Vosges en 589 ou 590. Il y fixa sa résidence, sur la demande de Gontran, roi des Franks bourguignons, pour enseigner aux habitants de cette contrée alors sauvage à cultiver à la fois leur âme et leur terre. Un vieux château, nommé Anagrates, plus tard Anegray, fut la première résidence des pieux colons, qui se nourrirent des plantes et des racines du désert jusqu'au moment où l'abbé d'un couvent voisin vint à leur aide. La renommée de Colomban lui

(1) *Hist. de l'introd. du Christian. dans le sud-ouest de l'Allemagne*, p. 263.

attira tant de disciples qui demandaient à entrer dans la nouvelle colonie que le couvent établi dans le vieux château ne put bientôt plus les contenir. Colomban se vit donc obligé de fonder dans le même désert un second couvent. Il choisit pour cela les ruines d'un château, autrefois nommé *Luxovium*, et qui devint *Luxeuil*, dans le département de la Haute-Saône (Franche-Comté). Mais là aussi le nombre des nouveaux venus augmenta de jour en jour, et Colomban fut obligé de créer un troisième couvent, qu'on nomma Fontaines, à cause de ses sources abondantes. L'abbé continua à résider à Luxeuil, dont dépendaient les supérieurs des deux autres couvents. Quelque temps après, Colomban eut avec le clergé frank une discussion relative à la solennité de Pâques. S. Patrice, en fondant l'Église irlandaise, y avait introduit le cycle pascal romain, avec les améliorations importées dans les Gaules par Sulpice Sévère, qui annulaient une erreur chronologique de l'ancien cycle. Les calculs de ce dernier cycle ayant fait les lunaisons de deux minutes et quelques secondes trop courtes, on était, avec le temps, arrivé à une avance de deux jours, et on comptait le 16 du mois quand on n'en était réellement qu'au 14.

Mais, comme Pâques pouvait tomber le 16 après la nouvelle lune, Patrice ordonna que, dans ce cas, l'Église d'Irlande célébrerait la fête le 14, d'après le comput de Sulpice Sévère. Ainsi les Irlandais célébraient la fête de Pâques le même jour que les autres Chrétiens, mais ce jour avait chez eux un autre chiffre et se nommait le 14 tandis qu'ailleurs il se comptait comme le 16. Colomban apporta cette coutume irlandaise dans les Gaules, où, vers le milieu du sixième siècle, on avait adopté le calcul plus exact de Denys le Petit. Or la pratique irlandaise qui occasionnait dans le moment même une nouvelle controverse sur la fête pascale, en Irlande, et attirait aux Irlandais, de la part des Bretons, le reproche d'être des *quartodécimans* (parce qu'il était possible que chez eux Pâques tombât le 14 après la nouvelle lune), cette pratique excita une discussion analogue dans les Gaules. Les évêques gaulois ne comprenaient pas complétement la différence qu'il y avait entre la pratique des quartodécimans et celle des Irlandais. Toutefois cette dernière les scandalisa, et ils se réunirent à cette occasion en concile. Il y avait douze ans que Colomban était arrivé dans les Vosges, et il écrivit à cette occasion une lettre remarquable aux évêques assemblés (1), dans laquelle il remercie Dieu d'avoir été la cause de la célébration d'un synode, et exprime l'espoir de voir les évêques des Gaules renouveler souvent de pareilles assemblées pour le bien de l'Église. Du reste, continue-t-il, il les prie de le laisser continuer en paix à pratiquer un usage sur lequel il a déjà répondu au Pape Grégoire. Il envoya, en conséquence, en 606, une nouvelle lettre au Pape Boniface III, avec prière de confirmer l'usage suivi par ses moines. On ne sait si son message arriva à Rome et en obtint réponse ; on voit seulement, d'après une lettre postérieure de Colomban, qu'il maintint sa coutume sans cesser de rester en rapport intime avec l'Église romaine (2).

Mais d'autres épreuves firent émigrer S. Colomban et une partie de ses disciples, qui se rendirent dans les environs du lac de Constance, où S. Gall exerça une salutaire influence. Le roi Childebert II, protecteur de Colomban, était mort, et ses deux fils, Théodebert et Théoderic, s'étaient partagé l'héritage paternel ; le dernier avait obtenu la Bourgogne, et

(1) Dans Mabillon, *Analecta Bened.*, t. I, p. 233.

(2) Mabill., l. c., p. 261.

Colomban reconnaissait en lui son souverain. Le jeune roi se plaisait à visiter le pauvre moine dans sa cellule, à l'entendre, et se recommandait souvent à son intervention auprès de Dieu ; mais Brunehaut, aïeule du jeune prince, qui cherchait à le corrompre méthodiquement, l'empêchait notamment de se marier et le jetait entre les bras de concubines, espérant qu'il s'ensevelirait dans la débauche et lui abandonnerait les rênes du gouvernement. Colomban voulut sauver le prince, et il lui parla un jour sérieusement et avec une paternelle hardiesse de sa situation. Ses paroles firent impression. Brunehaut, l'ayant remarqué, résolut sans retard la perte de ce dangereux concurrent. Elle fit appeler Colomban et lui demanda de bénir et de déclarer capables d'hériter de leur père quatre fils que Théoderic avait eus de ses concubines. Colomban, comme elle l'avait prévu et le voulait, refusa. Aussitôt elle ordonna à tous les autres couvents de cesser tout rapport avec celui de Luxeuil. De plus sévères mesures devaient suivre; l'arrivée de l'abbé dans la villa royale d'Époisse renversa de nouveau le plan de Brunehaut, et son apparition, accompagnée de miracles, au rapport de l'antique biographe Jonas, effraya le roi et suspendit la persécution ; mais le calme fut de courte durée.

De nouvelles trames de Brunehaut, qui se cachait derrière les fonctionnaires royaux, amenèrent Théoderic à exiger de Colomban quelques changements dans l'organisation de son couvent, afin qu'elle fût conforme à celle des autres maisons de Bourgogne. On avait persuadé au roi que le bien de l'État exigeait une pareille uniformité; l'on savait bien que Colomban ne céderait point, et l'on espérait ainsi parvenir à irriter le roi contre le moine, ce qui eut lieu en effet. Colomban, ayant refusé, reçut l'ordre du roi de quitter le pays. Colomban ne voulant pas se retirer de plein gré, on envoya une troupe armée pour le chasser; les soldats le firent sortir de son couvent, en le suppliant de leur pardonner la violence dont ils étaient les involontaires instruments. Il ne put être accompagné que des disciples qui étaient venus d'Irlande avec lui; les autres durent rester, d'après les ordres du roi. Une escorte militaire accompagna le saint abbé jusqu'à Nantes; là un navire l'attendait pour le reconduire avec ses compagnons dans sa patrie; mais des vents contraires et d'autres circonstances empêchèrent leur départ, et Colomban obtint l'autorisation de se choisir un lieu quelconque de retraite hors du royaume de Bourgogne. Au bout de quelque temps de séjour à Nantes il s'adressa au roi Clotaire II, qui régnait alors à Soissons (610), et qui aurait aimé à voir l'homme de Dieu se fixer dans son royaume ; mais Colomban avait déjà formé le plan de traverser la France et d'aller en Italie. Lorsqu'il arriva à Metz, le roi d'Austrasie, Théodebert, qui l'avait autrefois chassé, l'autorisa, ainsi que ses amis, à s'établir où ils voudraient dans le royaume d'Austrasie. Après d'assez longues pérégrinations, Colomban et ses disciples, parmi lesquels se distinguait Gall, parvinrent par Mayence, où ils furent amicalement accueillis par l'évêque Léonisius, en Suisse, et s'arrêtèrent près du lac de Zurich, à Tucconia (d'après J. de Muller, c'est vraisemblablement le village actuel de Tuggen, à une demi-lieue du lac de Zurich).

Les habitants de cette contrée étaient encore presque barbares et beaucoup d'entre eux étaient païens; les missionnaires se vouèrent à leur instruction. Gall, nous l'avons dit, se faisait remarquer par son zèle apostolique. Colomban se trouva un jour au milieu d'une foule de gens réunis autour d'un immense vase rempli de bière ; leur ayant

demandé ce qu'ils en voulaient faire, ils lui apprirent que ce vase était destiné à un sacrifice qu'ils allaient offrir à Wodan. Colomban, dit son biographe Jonas, souffle fortement sur ce vase, qui éclate et laisse échapper la bière en écume. Ce miracle convertit un grand nombre d'assistants qui se firent baptiser ; d'autres, déjà baptisés, mais toujours adonnés à des pratiques païennes, les abandonnèrent. Cependant le reste des habitants n'en continua pas moins ses sacrifices ordinaires, et, un jour qu'ils se disposaient à célébrer leur culte idolâtrique, Gall, saisi d'une sainte colère, mit le feu à leur temple et jeta leurs offrandes dans le lac. Les habitants irrités maltraitèrent Colomban, cherchèrent à tuer Gall, et obligèrent tous les colons à quitter le pays.

La pieuse colonie se retira au nord-est, vers Arbon, vieux castel déjà connu du temps des Romains sous le nom de *castrum Arbor felix*, au bord méridional du lac de Constance. Colomban trouva à Arbon le curé Willimar et deux diacres qui reçurent très-libéralement les fugitifs. Cinquante ans avant leur arrivée le diocèse de Vindonisse avait été transféré à Constance (1), et, tout le long des bords du lac, Chrétiens et païens vivaient confondus. C'est pourquoi les missionnaires pensèrent exercer pendant quelque temps leur ministère dans ces contrées, et Willimar leur recommanda comme une résidence très-favorable *Brigantium*, aujourd'hui Brégenz (2), naguère dévasté par les Alemans. Après être restés sept jours auprès de Willimar ils s'embarquèrent pour Brégenz, et à peine arrivés ils entrèrent dans une petite église dédiée à Ste Aurélie pour y faire leur prière, considérèrent la contrée, la trouvèrent agréable, et s'y bâtirent des cellules tout autour de la petite église. On montre encore auprès de Brégenz la pierre de S. Gall, et la place où les missionnaires passèrent, suivant la tradition, la première nuit. Quant à la petite église de Sainte-Aurélie, elle devait être sur l'emplacement où plus tard on bâtit le couvent de Mehrerau, à un quart de lieue de Brégenz. Cette église de Sainte-Aurélie date du temps où des communautés chrétiennes avaient fleuri parmi les colonies romaines autour du lac de Brégenz et avaient érigé publiquement des temples sous la protection des premiers empereurs chrétiens ; mais, depuis que les Alemans s'étaient abattus sur ce pays et y avaient établi leur domination, Brégenz avait été ruinée; toutefois l'église de Sainte-Aurélie avait été épargnée, et les Alemans en avaient fait un temple. Trois statues d'airain doré, représentant des divinités alémaniques, étaient adorées dans ce sanctuaire. Les missionnaires formèrent donc le projet de convertir ces habitants, et Colomban en chargea spécialement son disciple Gall, qui non-seulement savait le latin, mais qui parlait la langue des barbares, c'est-à-dire le germain. Gall commença ses prédications un jour de fête païenne, au milieu d'une foule réunie à la fois pour assister à la solennité et pour voir les étrangers. Il parla du vrai Dieu, de son Fils, et de la vanité des idoles, qu'il démontra incontinent en saisissant les trois statues qu'il brisa en morceaux et dont il jeta les débris dans le lac. Une partie des assistants crut au Dieu de S. Gall, les autres partirent irrités et méditant de se venger. Colomban fit apporter de l'eau, la bénit, en aspergea le temple profané par les superstitions païennes, et le consacra au culte du vrai Dieu.

Les missionnaires demeurèrent pendant trois ans à Brégenz, se bâtirent de nouvelles cellules, plantèrent un jardin, cultivèrent des arbres fruitiers, se nourrissant surtout de poisson, exerçant

(1) *Voy.* Constance

(2) *Voy.* Brégenz.

l'hospitalité envers les étrangers, secourant les habitants, et ne se lassant pas de prêcher l'Évangile par leurs paroles et leurs exemples. Mais plus leur mission faisait de progrès, plus ce qui restait de païens s'irritaient et songeaient à se débarrasser des missionnaires. Ils eurent recours à un moyen qui manquait rarement son effet dans ces temps. Ils se rendirent auprès du duc aleman Gunzo, qui résidait à Ueberlingen (*Iburningas*), et lui représentèrent combien les colons étrangers nuisaient à la chasse publique dans ces régions. Ils appuyaient leur plainte de preuves, en montrant les terres que les travaux agricoles des religieux avaient arrachées aux plaisirs de la chasse, et l'on pouvait facilement prévoir le résultat d'une récrimination de ce genre auprès d'un déterminé chasseur. Les accusateurs de Colomban ne pouvaient articuler les véritables motifs de leur accusation; car Gunzo était sans aucun doute déjà chrétien, comme le prouvent ses rapports ultérieurs avec S. Gall (1). L'accusation porta ses fruits, et le duc ordonna aux étrangers de quitter la contrée. Les païens mirent directement la main à la besogne, attaquèrent les missionnaires et en tuèrent deux par trahison. Colomban résolut alors d'émigrer en Italie, où l'avait depuis longtemps attiré le vœu secret de son cœur. Il recommanda à ses amis d'avoir confiance en leur divin protecteur, dont l'ange voulait certainement les conduire vers Agilulphe, roi des Lombards. Cette nouvelle émigration eut lieu trois ans après leur arrivée en Suisse, en 612.

Cette date nous donne une autre indication, et nous explique pourquoi les missionnaires abandonnèrent si facilement les Alemans et ne firent aucune démarche pour obtenir l'autorisation de rester dans le pays. En 612 Théoderic, roi de Bourgogne, avait vaincu son frère Théodebert d'Austrasie et conquis son royaume; Théoderic devint par là maître de l'Alemanie, par conséquent de Brégenz, et c'était le prince qui déjà avait chassé les moines de Luxeuil. Brunehaut vivait encore, plus puissante que jamais, et ce n'était pas encourageant pour les missionnaires.

Lorsque le moment du départ fut arrivé, Gall tomba malade d'une forte fièvre, et déclara aux pieds de son maître qu'il n'était pas en état de le suivre. Colomban, on ne sait pourquoi, n'eut pas confiance en son disciple, crut que Gall avait trop pris en affection leur résidence actuelle, et lui dit : « Je sais, frère, qu'il t'en coûte de t'exposer à ces nouvelles fatigues. Reste donc ici; mais, ce que je puis te prédire, c'est que, tant que je vivrai, tu ne célébreras plus la sainte messe. » Ils se séparèrent; Colomban gagna l'Italie, fonda le couvent de Bobio, dans les Apennins, et mourut en 615. — On a conservé des œuvres de S. Colomban :

I. *De 8 Vitiis principalibus*; II. *Pœnitentiale*; III. *Instructiones de Officiis Christianis*; IV. *Quelques Lettres et quelques Poésies*. Ces ouvrages ont été souvent réimprimés, par exemple dans la *Biblioth. maxima PP.*, mieux dans la *Biblioth. veterum PP.* de Galland, t. XII. La biographie de S. Colomban a été écrite par son compagnon Jonas, moine du couvent de Bobio, et par Walafrid Strabon, abbé de Reichenau dans le neuvième siècle. Ces biographies sont imprimées dans Mabillon, *Acta SS. ordin. S. Bened. I*, *sect.* 2, et dans Goldast, *Rerum Alem. Script.* t. I, P. 2.

Cf. Héfélé, *Hist. de l'Introd. du Christ. dans le sud-ouest de l'Allemagne*, p. 262 - 280, et Knottenbelt, *Disp. de Columbano*, Lugd. Batav., 1839.

HÉFÉLÉ.

COLOMBINO (JEAN). *Voy.* JÉSUATES.

(1) *Voy.* GALL (S.).

COLONNA (*de Columna*), nom qui revient fréquemment dans l'histoire de l'Église et qui appartient à une famille ancienne et princière, résidant originairement à Rome et dans ses environs, qui se répandit au dehors, se perpétua dans la lignée des ducs de Palliano et des princes de Colonna-Sciarra, et donna à l'Église et au monde un Pape, beaucoup de cardinaux et d'évêques, des généraux d'armée et des savants. Elle tire probablement son nom du bourg Colonna, l'ancien *Labicum*, dans la Campagne romaine, et remonte, d'après des documents certains, jusqu'en 1100 (1), époque à laquelle on voit un Pierre Colonna, renfermé dans les châteaux de Colonna et de Zagarola, menacer le Pape Pascal III. Elle a pour armes une colonne d'argent surmontée d'une couronne, avec la devise : *Flectimur, non frangimur*. Quelques auteurs disent qu'Alexandre III, d'autres que Grégoire IX déclara tous les membres de la famille Colonna à jamais incapables de revêtir, quelque part que ce fût, une dignité ecclésiastique, à cause de leur attachement opiniâtre aux opinions gibelines; mais aucun document historique ne constate ce fait. Ce qui est établi, c'est que Boniface VIII déclara les descendants de Jean III et d'Othon XVII, de la maison Colonna, irréguliers jusqu'à la quatrième génération (2). Les membres de cette famille remarquables dans l'histoire de l'Église sont, dans l'ordre chronologique, les suivants :

I. JEAN COLONNA surnommé a S. Pauló, créé cardinal-prêtre, au titre de Ste Prisque, par Célestin III, en 1193, nommé par Innocent III cardinal-évêque de Sabine, chargé de plusieurs missions diplomatiques importantes : en France, au concile de Soissons (1201), qui prononça dans l'affaire du divorce entre Philippe-Auguste et Ingeburge ; en Espagne et en Allemagne. Ami et protecteur zélé de S. François d'Assise, ce Colonna était en si haute estime que Célestin III désirait déposer la tiare en sa faveur, et qu'Innocent III dut son élévation surtout à l'accession de Colonna (1).

II. JEAN COLONNA, depuis 1216 cardinal-prêtre au titre de Ste Praxède, légat du Pape Honorius III auprès des Croisés, et présent en cette qualité à la conquête de Damiette (novembre 1219); général des armées du Pape Grégoire IX qui devaient chasser Frédéric II de Sicile, mort en février 1244. Durant son voyage en Orient, il tomba, avec Pierre de Courtenay, couronné par le Pape empereur de Byzance, dans les mains de Théodore Comnène, dynaste d'Épire, et fut retenu prisonnier. Il parvint, après avoir recouvré sa liberté, à faire proclamer empereur Pierre de Courtenay, par Manuel, patriarche de Constantinople, en lui montrant par les lettres du Pape que le couronnement de cet empereur ne porterait aucun préjudice aux droits du patriarche. Captif de nouveau, non plus des Grecs, mais des Sarrasins, qui le prirent durant un pèlerinage qu'il faisait à Jérusalem, il obtint sa liberté par son intrépidité, et apporta en 1223 à Rome la colonne à laquelle le Christ avait été flagellé, et qu'il dressa dans l'église dont il était titulaire. On trouve quelques lettres de ce cardinal légat dans Ughelli (2).

III. JEAN COLONNA, neveu du précédent, étudia à Paris, devint Dominicain et provincial de son ordre en Toscane (1236 et 1237). En 1255 il obtint

(1) *J. Palatii Gesta Pontif.*, II, Venet., 1688, p. 447.
(2) *J. Palatii Fasti Cardinal.*, I, Venet., 1703, p. 517 et 518.

(1) *J. Palatii Fasti Cardinal.*, I, 385-387. Hurter, *Innocent III*, 1re éd., I, 76, 80, 236, 402; II, 276; IV, 250. Ughelli, *Ital. sacra*, 2e éd., 1717-1722, t. I, p. 162.
(2) *Ital. sacra*, t. III, p. 420. Conf. *J. Palatii Fasti Cardinal.*, t. I, 435 et 436.

l'archevêché de Messine, et en 1262 l'archevêché de Nicosie en Chypre, qu'il fut obligé de quitter par suite des séditions qui y éclatèrent (1263). Nommé vicaire d'Urbain IV, et employé de diverses manières par les successeurs de ce Pape, il mourut entre 1280 et 1290. Il laissa : 1° *Mare historiarum, ab orbe condito usque ad Ludovici XI, Galliarum regis, tempora*, en manuscrit, et qu'il ne faut pas confondre avec la *Mer des Histoires* de Brochart (1); 2° *Liber de Viris illustribus ethnicis et Christianis*, publié en 1720 par Benoît Zoanelli, avec des remarques; 3° *Epistolæ ad diversos : de Infelicitate curialium; de Gloria Paradisi*, non imprimés (2). Les six fils de son frère *Othon XVI*, savoir : *Jacques, Matthieu, Othon XVII, Jean III, Landolphe* et *Jordan*, furent très-favorisés par le Pape Nicolas IV, qui cherchait dans la maison Colonna un contre-poids à la maison des Orsini, et ce fut sous le règne de ce Pape (1288-1292) que se développa surtout la puissance territoriale des Colonna. Parmi les fils d'Othon XVI l'Église compte :

IV. Jacques Colonna, d'abord archidiacre de la cathédrale de Pise, créé en 1278, par le Pape Nicolas III, cardinal-diacre au titre de *S. Mariæ in via lata*, nommé par Nicolas IV archiprêtre de la basilique libérienne (Sainte-Marie Majeure) et protecteur de l'ordre de Saint-Jacques. C'était un ami du puissant cardinal Napoléon Orsini, qui s'était rangé du côté des Colonna, ennemis jurés de sa maison, ce qui lui fit donner la pourpre par le Pape Nicolas IV, en 1288. Jacques Colonna tomba en disgrâce sous Boniface VIII (3), parce qu'il avait pris nettement parti pour sa famille dans la lutte élevée entre elle et le Pape. Excommunié et longtemps fugitif, relevé de l'excommunication par Benoît XI et réinstallé au rang des cardinaux par Clément V, il mourut le 14 août 1318 à Avignon ; son corps fut inhumé à Rome (1).

V. Pierre Colonna, créé cardinal-diacre au titre de S. Eustache ou de *S. Angeli* par Nicolas IV, en 1288, et archiprêtre de Sainte-Marie Majeure, comme Jacques Colonna, son oncle, dont il fut le compagnon d'infortune, était fils de Jean III, qui, accusé de posséder sans titre légal plusieurs propriétés, fut condamné par le Pape Boniface VIII. Pierre Colonna avait pour frères *Étienne VIII*, qui avait pillé le trésor pontifical, et *Jacques*, surnommé *Sciarra*, qui avait personnellement attaqué le Pape. Avant son entrée dans les Ordres Pierre était marié, mais sa femme avait pris le voile. Également excommunié et forcé de fuir Rome, absous par Benoît XI, réintégré par Clément V, il mourut aussi à Avignon, en 1326 (2). Les frères de Pierre, Étienne et Sciarra, revinrent à Rome et profitèrent du séjour du Pape à Avignon pour fonder de nouveau leur puissance en Italie. Sciarra se rangea résolûment du côté de l'empereur Henri VII et de Louis de Bavière, qui le nomma, contre le gré de Jean XXII, vicaire de l'empire à Rome, et lui accorda, pour la part qu'il avait prise à son couronnement, en 1328, une couronne dans ses armes. Parmi la postérité de Sciarra nous devons nommer ici son petit-fils,

VI. Agapet Colonna, archidiacre de Bologne, nommé évêque d'Ascoli, en 1363, par Urbain V, en 1369 évêque de Brescia, sous Grégoire XI, successivement légat auprès de Charles IV en Allemagne, auprès de Henri de Castille en Espagne et de Ferdinand en Portugal,

(1) Paris, 1488, 1515, 1536.
(2) Conf. Quétif et Échard, *Script. ord. Prædic.*, I, 418-420.
(3) *Voy.* Boniface VIII.

(1) *J. Palatii Fasti Cardin.*, I, 516-519.
(2) *J. Palatii*, l. c., 536. Conf. l'article Boniface VIII.

archevêque de Lisbonne, et enfin créé par Urbain VI, en 1378, cardinal-prêtre au titre de Ste Prisque, et, en cette qualité, chargé de diverses missions en Italie, mourut, en 1380, à Rome (1). En même temps le Pape Agapet créa cardinal-diacre, au titre de S. Eustache, son frère Étienne, jusqu'alors prévôt de Saint-Omer, dans le diocèse de Térouanne, et nonce apostolique à Gênes sous Grégoire XI. Il avait défendu avec zèle, contre l'antipape Clément VII (2), le Pape légitime Urbain VI, auquel il était aussi dévoué que Sciarra l'était à l'empereur. Après de vives luttes, soutenues dans l'intérêt du Pape, Étienne fut fait sénateur, et resta en possession de cette dignité jusqu'au moment où Cola di Rienzo (19 mai 1347) fut proclamé tribun de Rome (3). Il eut la douleur de voir mourir six de ses fils avant de descendre lui-même dans la tombe, en 1349, à un âge très-avancé. Parmi ses six fils cinq appartenaient à l'état ecclésiastique; les plus célèbres sont :

Jean, créé, en 1322, par le Pape Jean XXII, cardinal-diacre, au titre de *S. Angeli*, défenseur courageux de la cause papale contre Louis de Bavière, ami de Pétrarque et des savants en général, mort à Avignon en 1343 (4);

Agapet, archidiacre de Lombez, chapelain de Clément VI, évêque de Luni et de Sarzane, en 1344, mort la même année, qui eut pour successeur,

Jordan, son frère, jusqu'alors archidiacre de Toul (5);

Jacques, évêque de Lombez, qui fut également en commerce d'amitié avec Pétrarque.

Par son petit-fils *Étienne X*, *Étienne VIII* devint la souche de la maison, encore existante des *Colonna Sciarra Barberini*. Du reste l'esprit d'opposition contre les Papes qui était propre à la famille Colonna anima également les successeurs d'Étienne VIII; car, en 1400, le fils d'Étienne XI, *Nicolas*, tenta, sous le déguisement des pèlerins blancs qui troublaient alors l'Italie (1), de s'emparer du Capitole par un coup de main. Il fut excommunié, avec son frère *Jean*, à la suite de nouveaux troubles excités en faveur de Ladislas de Naples et du gouverneur du château Saint-Ange, Antoine Tomacelli, et sous le Pape Grégoire XII ses parents subirent, le 18 juin 1407, en leur qualité d'alliés du roi de Naples, une sanglante défaite de la part de Paul Orsini. Un autre successeur d'Étienne VIII fut le général *Étienne Colonna*, qui, après avoir appris l'art de la guerre sous son cousin, *Prosper Colonna*, fut d'abord à la solde de Charles-Quint, se mit, en 1526, au service de Clément VII, au moment où ce Pape avait tous les Colonna contre lui, ensuite au service de la France (2). Plus tard il fut nommé par Paul III au commandement des troupes qui devaient conquérir Camérino, et mourut feld-maréchal de Charles-Quint, à Pise, en 1548.

D'*Othon XVII*, autre frère du cardinal Jacques Colonna, nommé au n° IV, descendit en droite ligne :

VII. Othon Colonna, cardinal-diacre au titre de *S. Georgii in Velabro* depuis 1405, qui devint Pape sous le nom de *Martin V* (3). Il avait fait donation, en 1409, à son frère aîné, *Jordan* (mort sans postérité mâle le 16 août 1422), de Salerne et d'Amalfi, et du comté d'Albe à son autre frère *Laurent* (†1426). Les fils de Laurent : *Antoine*, prince de Salerne après la mort de Jor-

(1) Ughelli, *Ital. sacra*, I, 467; IV, 554. *J. Palatii Fasti Cardin.*, II, 50, 51.

(2) *J. Palatii*, l. c., 68.

(3) Félix Papencordt, *Cola di Rienzo et son temps*, Hambourg et Gotha, 1841.

(4) *J. Palatii Fasti Cardin.*, I, 616, 617.

(5) Ughelli, *Ital. sacra*, I, 854.

(1) *Voy.* Boniface IX.

(2) *J. Palatii Fasti Cardinal.*, II, 636, 640.

(3) *Voy.* Martin V.

dan, marié à Jeanne Ruffo († 1471); Prosper, cardinal-diacre au titre de *S. Georgii in Velabro* depuis 1442, archiprêtre de la basilique de Latran sous Nicolas V, Calixte III et Pie II, dont il décida l'élection, actif et dévoué à l'Église, mort à Rome en 1463 (1), et *Édouard*, comte de Célano, souche des *Palliano*, mort duc de Marsi et d'Amalfi, en 1481, furent accusés auprès du Pape Eugène IV (2) d'avoir détourné les sommes amassées, dans l'intérêt de l'Église, sous Martin V, prédécesseur d'Eugène IV, et, à la suite de cette accusation, provoqués, par la conduite équivoque de leur cousin, *Étienne IX Colonna*, à s'emparer à l'improviste de la ville de Rome.

Etienne IX avait reçu du Pape l'ordre d'arrêter en secret Otto Pocci, chancelier de Martin V, l'avait exécuté avec beaucoup d'imprudence, et, craignant la colère d'Eugène, avait fait accroire au prince de Salerne que le Pape n'avait pas d'autre intention que de ruiner complétement la famille Colonna. Mais Eugène, à l'aide des Vénitiens et des Florentins, fut bientôt en état d'humilier les Colonna, de les contraindre à payer d'énormes amendes et à restituer plusieurs des villes et des domaines qu'ils possédaient.

A cette occasion Gaspard Colonna, proche parent des séditieux, archevêque de Reggio, en Calabre, depuis 1426, et de Bénévent depuis 1429 († le 4 juillet 1435), fut enfermé au château Saint-Ange le 20 juin 1431 et en sortit plus tard (3). Mais, malgré ces humiliations et ces pertes, auxquelles s'ajouta la prise de possession de la principauté de Salerne par Jean de Sicile, les Colonna s'allièrent, en 1433, avec Nicolas Fortebraccio, qui s'était révolté contre Eugène, et ne laissèrent pas un instant de repos au Pape jusqu'à ce que, en 1436, Jean Vitelleschi ruina de fond en comble Palestrina (1).

Antoine Colonna, prince de Salerne, laissa quatre fils d'un premier mariage, savoir :

1° *Pierre-Antoine*, père du fameux capitaine *Marc-Antoine* l'aîné (né le 3 septembre 1478), auquel Jules II donna sa nièce en mariage et Frascati en dot, et dont Marc n'eut que la malheureuse Livie Colonna, assassinée à la demande de son beau-fils, Pompée Colonna ;

2° Jean, cardinal ;

3° *Jérôme*, seigneur de Gallicano et de Zagarola ;

4° *Prosper*, prince de Palliano-Tragetto.

De ceux-ci et de leur postérité sortirent et appartinrent à l'Église :

VIII. Le cardinal Jean Colonna, nommé ci-dessus au n° 2, d'abord abbé commendataire de Grottaferrata, administrateur de l'évêché de Riéti, puis créé, en 1480, cardinal-diacre au titre de *S. Mariæ in Aquiro*, par Sixte IV, enfermé dans le château Saint-Ange à cause des rapports de sa famille avec Ferdinand de Naples, et relâché seulement au bout d'un an. Ferdinand était venu au secours de son gendre, le duc Hercule de Ferrare, en 1482, contre Sixte IV (2), et avait gagné à son parti tous les Colonna, à l'exception de ceux de Palestrina et des Savelli. Aussi les Orsini, auxquels les Colonna avaient enlevé Tagliacozzo, n'eurent pas de peine à obtenir de Sixte IV l'emprisonnement du cardinal, jusqu'au moment où celui-ci parvint, à l'aide des Vénitiens et des Génois, à rétablir la bonne intelligence entre le Pape et Ferdinand.

Les Colonna ne supportèrent pas patiemment les pertes qu'on leur avait infligées dans cette circonstance; ils con-

(1) *J. Palatii Fasti Card.*, II, 205.
(2) *Voy.* Eugène IV.
(3) Ughelli, *Ital. sacra*, VIII, 162 ; IX, 331.

(1) Raynald, ad ann. 1431, II, X-XII ; 1433, XXV ; 1436, XXII.
(2) *Voy.* Sixte IV.

tinuèrent leurs luttes avec les Orsini, leur opposition contre Sixte IV jusqu'à la mort de ce Pape; mais le protonotaire Laurent Colonna paya de sa tête la rébellion de 1484 (1).

En attendant, le cardinal Jean Colonna était devenu abbé commendataire de Subiaco, archiprêtre de Saint-Jean de Latran et cardinal-légat de Pérouse, et fut en faveur auprès du Pape Innocent VIII, qui était favorable à tous les Colonna. La guerre de cette famille continua, sous la direction de ses chefs, Prosper et Fabricius, contre les Orsini, menés eux-mêmes par Virginius et Paul, surtout lorsque ce dernier se fut prononcé pour Ferdinand de Naples. Alexandre VI entretint cette guerre héréditaire entre ces deux puissantes familles afin de les détruire plus sûrement l'une par l'autre. Lorsque Charles VIII, roi de France, traversa l'Italie pour conquérir Naples, Jean Colonna et ses frères se déclarèrent pour lui, et le cardinal fut révoqué par le Pape de toutes ses charges et dignités. Jean s'enfuit de Rome et assista à la conquête de Gaëte.

Cependant les Colonna ne restèrent pas longtemps attachés au parti de la France; ils s'allièrent dès 1495 aux Espagnols, lorsque les Français furent chassés de Naples. Jean se rendit alors en Sicile et y demeura jusqu'à la mort d'Alexandre VI (1503), vivant des secours du roi d'Espagne.

Revenu à Rome, il fut fréquemment employé par Pie III et Jules II, et mourut, le 26 septembre 1508, à l'âge de cinquante-deux ans. Sa bonté naturelle l'avait fait généralement aimer, et les habitants de Téramo avaient envoyé une députation expresse à Sixte IV pour lui demander la liberté du cardinal (2).

(1) Raynald, ad ann. 1482, II, IV, VII; ad ann. 1484. XII-XIV.

(2) Ughelli, *Ital. sacra*, I, 1212. *J. Palatii Fasti Cardinal.*, II, 426, 427.

Le frère du précédent, nommé, au n° 4, *Prosper Colonna*, prince de Palliano-Tragetto, qui, continuant les dissentiments de sa famille avec les Orsini, sous Sixte II et Innocent VIII, se déclara tantôt en faveur de Charles VIII contre Alexandre VI, tantôt en faveur des Aragonais, surtout après la bataille de Barletta (28 avril 1503), eut de l'influence sur l'élection de Pie III (22 septembre 1503), servit Jules II, Léon X et Adrien VI, battit les Français en 1522 près de Bicocca, aida les Espagnols à conquérir Gènes et Milan, et mourut, avec le renom d'un des plus grands généraux de son siècle, le 30 décembre 1524, à l'âge de soixante et onze ans.

Parmi les cinq fils de son frère Jérôme de Gallicano et Zagarola, nommé au n° 3, nous devons rappeler ici :

IX. Pompée, cardinal-prêtre au titre des *Douze Apôtres*, plus tard de *S. Laurent in Damaso*, né le 12 mai 1479, élevé, après la mort prématurée de son père, sous la tutelle du général Prosper Colonna, nommé au n° VIII, et qui fut destiné à l'état ecclésiastique, afin de pouvoir obtenir un jour les prébendes de son oncle Jean, nommé au n° VIII, quoiqu'il eût naturellement plus de dispositions pour l'état militaire et qu'il l'embrassât en effet dans les guerres de sa famille avec les Orsini et lorsque Prosper fut entré au service d'Espagne.

Il avait succédé au cardinal Jean Colonna, le 6 octobre 1508, comme évêque de Riéti et abbé commendataire de Subiaco. Il se voua avec zèle à ses fonctions, mais surtout à l'étude des lettres. Cependant il conserva tellement ses goûts belliqueux qu'on eut beaucoup de peine à l'empêcher de soutenir par un duel les droits qu'il avait sur certains revenus de l'évêché de Riéti. Le bruit de la mort du Pape Jules II (1) s'étai

(1) *Voy.* Jules II.

faussement répandu en 1512. Pompée parut subitement au Capitole, s'y adressa avec feu au peuple assemblé, demandant hardiment qu'on restreignît la puissance ecclésiastique, qu'on rétablît les anciennes libertés de Rome et qu'on donnât le cardinalat à quatre nobles romains. Mais Jules s'était rétabli et avait résolu, ignorant ce qui s'était passé, d'envoyer Pompée Colonna en qualité de son légat dans la haute Italie. Averti plus tard de ce qui avait eu lieu pendant sa maladie, il révoqua cette nomination.

Pompée songea alors à passer du côté des Français avec ses frères *Marcellus* et *Jules*, avec Robert Orsini et Pierre Margano, qu'un meurtre avait fait fuir de Rome; mais son prudent oncle, Prosper, le détourna de cette démarche. Cependant le Pape, lui retirant toute faveur, le dépouilla du chapeau vert, le priva de toutes ses fonctions ecclésiastiques et en assigna les revenus au mari de sa nièce, *Marc-Antoine Colonna*.

Celui-ci s'efforça d'adoucir le Pape en faveur de Pompée, qui, dédaignant la grâce qu'on lui offrait, se bâtit pour sa sûreté le solide château de Cervaria, et se disposait, à la mort de Jules, à s'emparer, les armes à la main, de son évêché de Riéti. L'intervention de Fabricius Colonna auprès du conclave lui fit rendre sa position et ses titres, et Léon X le rétablit complétement dans ses anciens droits. Pompée vécut alors en grand seigneur, tantôt à Rome, tantôt à la campagne, s'adonnant uniquement aux plaisirs de la chasse, d'une large hospitalité, et à son goût pour la littérature.

En 1515 François Ier, ayant fait prisonnier Prosper Colonna, était venu à Bologne saluer le Pape. Pompée s'y rendit de son côté pour obtenir la liberté de son oncle par l'entremise du souverain Pontife, si favorable à sa maison. Prosper fut libéré à de très-dures conditions, et Pompée, chargé secrètement d'une mission par son oncle, partit pour l'Allemagne et la Belgique, gagna l'empereur Maximilien Ier, qui lui confia d'importantes affaires à traiter avec son neveu, Charles à Bruxelles. A son retour il apprit son élévation au cardinalat (1er juillet 1517), qu'avaient vivement sollicité pour lui *Prosper* et *Fabricius* Colonna, et, une fois investi de ces nouvelles fonctions, il y déploya les talents qui s'alliaient en lui à des habitudes plus chevaleresques qu'épiscopales et ne changea rien à son train de vie ni à ses mœurs somptueuses et mondaines.

A la mort de Léon X il empêcha l'élection de Jules de Médicis et seconda celle d'Adrien VI, à qui, durant son rapide règne, il témoigna un grand dévouement, jusqu'au moment où la peste qui ravageait Rome le fit habiter la campagne, à Frascati. Revenu à Rome, il se réconcilia en apparence avec Jules de Médicis et célébra dans un banquet splendide, qu'il donna au cardinal de Médicis et aux ambassadeurs, l'alliance contractée entre le Pape et Charles-Quint pour chasser les Français d'Italie; mais, le jour même où l'on annonçait cette alliance, Adrien était atteint d'une fièvre pernicieuse qui, dès le 14 septembre 1523, le mit au tombeau. Au conclave Pompée se prononça d'abord contre Jules de Médicis et trouva un puissant appui auprès des cardinaux François de Lorraine et de Bourbon. Le désir de l'empereur, auquel Pompée était toujours si dévoué, les lettres de son oncle Prosper, malade à Milan, ne parvinrent pas à le disposer favorablement pour Jules de Médicis, jusqu'au moment où les cardinaux français parurent incliner du côté de François Orsini. Alors la vieille haine des Colonna contre les Orsini se réveilla tout entière dans son âme, et Jules de Médicis fut élu sous le nom de Clément VII (1).

(1) *Voy.* Clément VII.

Le nouveau Pape donna à Pompée, par reconnaissance, le magnifique palais que Raphaël Riario avait fait construire avec un luxe royal et la dignité de vice-chancelier de la sainte Église ; mais cette bonne intelligence du Pape et du cardinal fut de courte durée.

Lorsque Clément VII parut se détacher du parti de l'empereur, que François Ier eut été fait prisonnier à Pavie, les Colonna formèrent, avec les Espagnols présents à Rome, un parti en faveur de Charles-Quint, et repoussèrent les troupes françaises qui dirigeaient, au su du Pape, une expédition sur Naples.

Clément se vit obligé de renouveler l'alliance avec l'empereur ; mais, Charles-Quint n'ayant pas ratifié les conditions souscrites par son général Lanoy et continuant à inquiéter Parme et Plaisance, Clément se tourna secrètement vers les Vénitiens et les Français, dans l'espoir de détruire la prépondérance de Charles-Quint dans la haute Italie et de lui enlever Milan. Pompée, averti de la secrète négociation du Pape, se retira à Frascati pour y préparer, en faveur de l'empereur, les forces dont sa maison pouvait disposer.

En vain Étienne Colonna (*voy.* plus haut, n° VI) conseilla au Pape de tomber à l'improviste sur Pompée avec les troupes qu'on avait sous la main ; Clément se contenta de demander au mandataire des rebelles, *Vespasien* Colonna, l'éloignement de leurs troupes des territoires pontificaux. On feignit de faire cette concession ; mais à peine Clément eut-il envoyé des troupes à ses alliés que les rebelles s'unirent aux Espagnols sous Moncade, qui avait reçu l'ordre d'entretenir l'agitation dans les États pontificaux et de pousser à la déposition du Pape, si celui-ci prenait les armes pour Sforza.

Clément avait bien été averti des démarches des Colonna, mais il n'y voulait pas croire, et sa parcimonie l'empêcha de faire les préparatifs nécessaires pour se défendre. Pompée entra à Rome, et déclara tranquillement au peuple étonné qu'il n'était venu que pour délivrer les Romains de la tyrannie du plus avare des Papes. Peut-être avait-il eu la pensée de s'emparer de la tiare pour lui-même. Le frère du cardinal, Marcellus Colonna, son gendre, Jérôme Sarno, Moncade et Vespasien Colonna s'emparèrent sans coup férir du faubourg de Léon, du Vatican, de Saint-Pierre, et pillèrent le trésor du Pape. Clément s'était retiré dans le château Saint-Ange, et cherchait, dans son abandon, à traiter avec Moncade. Celui-ci consentit, contre le gré du cardinal, à une négociation, et se retira après avoir, entre autres conditions, stipulé une pleine amnistie pour les Colonna ; mais Clément, ayant négocié de force, ne tint pas sa promesse, s'arma avec une ardeur doublée par les dangers qu'il venait de courir, déposa et excommunia Pompée, et fit ravager et détruire quatorze villes, bourgs et domaines appartenant aux Colonna. Cependant Pompée ne restait pas oisif de son côté ; il accusait publiquement le Pape de simonie, et, uni à Lanoy, cherchait de toutes façons à lui nuire. Il ne réussit guère d'abord, et son activité et sa prudence, favorisées par la négligence de son adversaire, purent seules le sauver. Heureusement le confesseur de l'empereur arriva encore à temps à Rome pour ramener le Pape à des dispositions plus bienveillantes. Lanoy intervint une seconde fois comme pacificateur, promettant particulièrement d'arrêter dans sa marche le duc de Bourbon, que ses propres troupes poussaient sur Rome. Mais celui-ci continua à s'avancer à travers les États pontificaux soulevés de toutes parts, demandant au cardinal, dans une active correspondance, de préparer de la grosse artillerie, et parut à l'improviste devant Rome,

au moment où Clément, par une nouvelle et incompréhensible économie, venait de renvoyer 2,000 Suisses et de licencier la brave bande Noire, qu'on nommait ainsi à cause du deuil de son capitaine qu'elle continuait à porter. Nous avons indiqué, à l'article CLÉMENT VII, les horreurs que commirent dans Rome les soldats, presque tous calvinistes, du connétable de Bourbon. L'on ne saurait lire sans émoi la description qu'en donne un témoin oculaire (Paul Jovius). Le cardinal Pompée lui-même, arrivé à Rome deux jours après la prise de la ville, ne put retenir ses larmes à ce spectacle, et son caractère, naturellement grand et généreux, lui fit porter partout les remèdes propres à soulager des misères qu'il déplorait sincèrement. Il protégea avec magnanimité la famille des Santa-Croce, qui avaient été cause du meurtre de son père; mais il fit brûler, à la vue du Pape enfermé dans le château Saint-Ange, la villa du Pontife, pour se venger de l'incendie des propriétés des Colonna. Cela fait, il tendit lui-même la main à la réconciliation. Le Pape fut obligé de donner des otages; Pompée en reçut deux, qu'il hébergea et fit échapper par une cheminée, pendant que leurs gardiens s'enivraient de falerne. Le Pape fut en outre contraint de payer aux troupes ennemies leur solde arriérée, argent qu'il tâcha de ramasser en distribuant sept chapeaux de cardinaux et par l'intervention de Pompée. La délivrance du Pape ainsi préparée, le cardinal se disposait à lui faire faire une sortie solennelle du château Saint-Ange, lorsque Clément, craignant Moncade, s'échappa la nuit sous un déguisement. Pompée, après le départ du Pape, se rendit à Naples et à Gaëte, pour agir en faveur de l'empereur sur la noblesse, qui inclinait vers la France. Dans l'intervalle les circonstances changèrent et devinrent plus favorables à Clément et à Pompée, à qui le Pape rendit, le 31 août 1529, toutes ses dignités, en y ajoutant l'évêché d'Aversa. Une épidémie qui éclata dans l'armée française avait mis fin à la guerre. Pompée retourna à Naples, où le duc d'Orléans avait succédé à la vice-royauté de Moncade. Au milieu de la réaction née de tous ces événements, le cardinal parvint à sauver un vieillard de la famille de Gaëtani, qui, vingt ans auparavant, l'avait préservé d'un empoisonnement. Pompée, à qui l'empereur donna alors l'évêché de Montréal, et qui, à la paix générale de 1530, fut nommé vice-roi de Naples à la place du duc d'Orléans, déploya, dans ses nouvelles fonctions, de la prudence, de la fermeté et une sévère justice. Dans ses heures de loisir il s'occupait de jardinage et de poésie, continuant à exercer en tout temps la noble et large hospitalité qui lui était particulière. Ses goûts belliqueux avaient eu à se réjouir de la valeur héréditaire de sa famille: il avait racheté deux vaillants neveux d'une captivité fort honorable, où les avait jetés la guerre; il avait vu cinq Colonna, placés sous Malatesta et Étienne Colonna dans le camp de l'empereur, assiéger les Français dans Florence, et avait envoyé à l'empereur, faisant la guerre aux Turcs, des troupes et ses deux neveux, Camille et Mars. Son administration excita l'envie et le mécontentement, et il songeait à se retirer à Frascati, dédaignant le séjour de Rome, que Clément lui avait accordé, lorsqu'à la suite d'un refroidissement d'estomac il mourut subitement, le 28 juin 1532, en présence de l'aristotélicien Augustin Nifo (1). Sa mort rendit vacantes onze grandes dignités ecclésiastiques qu'il exerça jusqu'à la fin de ses jours ou sur lesquelles il s'était réservé le droit de reprise. Il était abbé commendataire de

(1) Nifo, né en 1473 à Sessa, † en 1538, commentateur d'Aristote et d'Averrhoès.

Subiaco et de Grottaferrata, évêque de Riéti (il avait résigné d'abord ce siége en faveur de son neveu Scipion, qui, plus soldat que prêtre, avait été tué dans une expédition contre Napoléon Orsini en 1528, et puis il l'avait transféré à son secrétaire particulier, Marius Aligeri), de Catane, d'Acerno (1523-1525), d'Aquilée (dep. le 3 juillet 1525), d'Aversa, qu'il obtint en 1529, mais que peu de jours après il laissa à son neveu Fabius Colonna († 1554, patriarche de Constantinople *in part.*), de Montréal en Sicile, de Sarno (dep. le 24 août 1531) et de Potenza (7 janvier 1521-1526); enfin, depuis le 3 juin 1525, archevêque de Rosano[1], siége qu'il résigna au bout de quelques jours en faveur de Vincent Pimpinella (1).

Pompée aimait la société des savants, s'occupait volontiers de poésie, fit d'abord quelques petites pièces de vers sur la beauté et les grâces d'Isabelle Villamarina, princesse de Salerne, puis un poëme plus considérable *de Laudibus mulierum*, en l'honneur de sa cousine, *Victoire Colonna* († 1547), veuve du marquis de Pescaire, qui avait aussi cultivé la poésie et qu'avait chantée Michel-Ange Buonarotti. Pompée laissa plusieurs enfants naturels, parmi lesquels se distinguèrent son petit-fils *Jérôme Colonna* († 1586), philologue qui réunit les fragments d'Ennius, et le fils de Jérôme, *Fabius Colonna* († 1648), botaniste. Pompée fut, dit-on, dans ses vieilles années, enclin à un vice abominable. Ayant eu, en qualité de vice-roi de Naples, à prononcer une sentence de mort contre un pédéraste, il ne fit ressortir dans le jugement de ce crime odieux que l'emploi de la violence. Le garant de tous ces faits est son contemporain Paul Jovius, *in vita Pompeii Columna* (2), et, en admettant le jugement sévère que Roscoë prononce contre cet historien (1), il est évident que l'amour que celui-ci portait au cardinal ne laisse pas le moindre doute sur les fautes qu'il lui reproche. Pompée Colonna, avec ses qualités et ses vices, est la preuve éclatante de l'insuffisance d'une éducation purement littéraire et humaine, le témoin irrécusable de la lamentable corruption et de la criminelle frivolité d'une époque où la plus froide incrédulité n'empêchait pas de remplir les plus hautes fonctions de l'Église. La figure de Pompée Colonna excite à la fois la douleur et le dégoût; on est triste de voir de si belles qualités perdues, et honteux d'assister à un tel abus des choses les plus saintes.

Le plus jeune frère, ou, d'après Ughelli, un neveu du cardinal Pompée, Pierre-François Colonna, marié à Isabelle del Balzo, devint, à la mort de sa femme, ecclésiastique, fut nommé, sur la présentation de Charles-Quint, par Paul III, en 1544, archevêque de Rosano, abbé commendataire de Subiaco, et transféré dès le 22 octobre 1544 au siége archiépiscopal de Tarente. Il ne vint qu'une fois dans son archevêché, et mourut seize ans après sa nomination à celui de Naples (2). Outre Pierre-François, nous indiquerons encore, parmi les plus proches parents du cardinal Pompée, son petit-neveu,

X. Le cardinal Marc-Antoine Colonna, fils de Camille Colonna de Zagarola et de Victoire Colonna, fille de Pierre-François Colonna, que nous venons de nommer. Marc-Antoine eut pour maître de philosophie le Frère mineur Félix Montalte, plus tard Sixte-Quint, prit ses grades en philosophie et en théologie, fut, le 7 août 1560, présenté par Philippe II au Pape Pie IV comme archevêque de Tarente, assista en cette

(1) Ughelli, *Ital. sacra*, I, 392, 494, 1213; VII, 142, 449, 597.
(2) Dans *J. Palatii Fasti Cardin.*, II, 613-660.

(1) *Léon X*, c. 21.
(2) Ughelli, *Ital. sacra*, IX, 146, 309.

qualité au concile de Trente, pendant lequel plusieurs congrégations d'évêques se réunirent dans sa maison (1). Le 12 mars 1565 Pie IV le nomma cardinal-prêtre au titre des Douze Apôtres (sous Grégoire XIII, au titre de S. Pierre aux Liens et de Ste Eudoxie, sous Sixte-Quint au titre de S. Laurent *in Lucina*). Le 13 octobre 1568 Pie V le transféra à l'archevêché de Salerne, où, comme à Tarente, il convoqua un concile provincial (1572), fonda un séminaire et fit de grandes donations à sa cathédrale. En 1574 il résigna cet archevêché en faveur du savant Marc-Antoine Marsilius, de Bologne, qui se nommait également Colonna du chef de sa mère, Lavinie Colonna. Sixte V le nomma cardinal le 9 mai 1587, et archevêque de Palestrina. Il devint aussi sous ce Pape légat à Ancône et à Campagna, protecteur des Flandres, président de la congrégation de l'Index, et bibliothécaire du Vatican, sous Clément VIII, au moment de la canonisation de S. Didace. Après la mort d'Innocent IX il fut près d'être élu Pape; il repoussa la candidature par humilité et favorisa l'élection d'Urbain VII. Il existe plusieurs ouvrages qui semblent provenir de lui, mais qui, dans le fait, appartiennent à Marsilius, nommé plus haut († 24 avril 1589). Outre la *Relatio vitæ et miraculorum S. Didaci*, les autres ouvrages désignent même par le titre Marsilius; ainsi : *Hydragiologia seu de Aqua benedicta, una cum ritibus benedicendi aquam, lingua Græca, Armena, Syriaca, Æthiopica*, Romæ, 1586, et *de Ecclesiasticorum Redituum Origine et jure*, Venetiis, 1576-1585 et 1587-1588 (cf. *Auberti Miræi auctar. de Script. eccl. sæc. XVI*, p. 231 et 244). Le cardinal Marc-Antoine Colonna mourut le 13 mai 1597 à Zagarola (2).

(1) Pallavicini, *Hist. Conc. Trid.*, l. XVIII, c. 16, nº 7; XXII, c. 8, nº 5.

(2) *J. Palatii Fasti Cardin.*, III, 401. Ughelli, *Ital. sacra*, I, 222; VII, 440, 441; IX, 146.

Si maintenant nous revenons au troisième neveu de Martin V, nommé au nº VII, *Édouard* ou *Odoard*, comte de Célano, souche des Palliano, nous devons citer parmi ses cinq fils, outre le malheureux protonotaire apostolique Laurent, nommé au nº VIII, *Fabricius Colonna*, souche de plusieurs héros et de plusieurs princes de l'Église, et lui-même un des plus grands capitaines de son siècle. Il était présent en 1481 à la conquête d'Otrante sur les Turcs, dirigea avec ses cousins la guerre de sa famille contre Sixte IV et les Orsini, s'attacha pendant un certain temps à Charles VIII, roi de France, plus tard à la dynastie espagnole dans Naples, et obtint de Ferdinand la charge héréditaire de grand-connétable du royaume, avec plusieurs châteaux que les Orsini avaient possédés dans les Abruzzes. Banni de Rome par Alexandre VI, en 1499, il avait adopté la devise que nous avons citée en commençant. Après une vie militaire fort agitée il fut fait prisonnier en 1512, sous Jules II, à la bataille de Ravenne; mais Alphonse, duc de Ferrare, ne le livra pas aux Français. Il rendit le même service au duc de Ferrare, à l'aide de Marc-Antoine Colonna l'aîné (nº VII, 1º) et de Prosper Colonna (nº IX), lorsque Jules II retint Alphonse à Rome et songeait à disposer de son duché (1). Charles-Quint le confirma dans sa fonction de connétable du royaume de Naples, où il mourut le 15 mars 1520. Il laissa une fille que nous avons mentionnée au nº X, et qui, après la mort de son mari, le marquis de Pescaire, se retira du monde et s'adonna à l'étude, et un fils qui hérita de son goût pour la guerre, *Ascagne Colonna*. Ascagne, uni à ses cousins Marcellus, Pompée, Octave Colonna, à Prosper (nº IX), fils de Vespasien, et à ses frères Camille et Sciarra, prit parti pour l'em-

(1) Roscoë, *Léon X*, c. 9.

pereur, s'éleva contre Clément VII, continua vivement la guerre avec les Orsini, à l'exemple de son père et de ses ancêtres, fut fait prisonnier en 1528, tandis que l'abbé de Farfa, un Orsini, brûlait les villes des Colonna (1) et que Clément VII confisquait les biens de Vespasien Colonna, mort en 1528, parce que celui-ci avait promis sa fille Isabelle à Hippolyte de Médicis. Réintégré dans ses biens et ses honneurs, avec ses parents, Ascagne eut, en 1539, un vif démêlé avec Paul III, parce qu'un de ses parents éloignés, Martius Colonna, qui était en grande faveur auprès du Pape, avait séduit la plus jeune de ses sœurs. Ascagne perdit de nouveau ses biens et ses honneurs; mais, Paul III étant mort (12 octobre 1549), Ascagne reprit ses biens de vive force, et fut confirmé dans leur possession par le Pape Jules III (2). Pressé par ses créanciers, il se permit toutes sortes de violences à leur égard. Appelé en justice à Rome il ne comparut point et fut une troisième fois condamné à perdre ses domaines; mais cette condamnation ne put être exécutée, soit par suite des fréquents changements de règne qui avaient lieu à Rome, soit parce que Marc-Antoine Colonna, fils d'Ascagne, brouillé avec son père, occupait les biens paternels. Ascagne, aussi remuant ailleurs qu'à Rome, fut jeté en prison à Naples à la suite des désordres qu'il y avait fomentés, et il y mourut le 24 mars 1557 (3).

Son fils *Marc-Antoine* grandit, comme son père et son aïeul, au milieu des armes, et servit principalement la cour d'Espagne. En 1555 Paul IV, poussé par son neveu, le cardinal Caraffa, se prononça contre Charles-Quint et les Sforce, ses alliés. De son côté Camille, père du cardinal Marc-Antoine, nommé

(1) Raynald, ad ann. 1528, V, XVI.

(2) *J. Palatii Gesta Pontif.*, IV, 166.

(3) Pallavicini, *Hist. Conc. Trid.*, l. XIII, c. 14, n° 9.

plus haut, prit parti pour les Sforce, et attira par là toute la haine du Pape contre les Colonna, toujours dévoués aux empereurs. Camille fut arrêté et emprisonné, et ne recouvra sa liberté qu'en donnant caution et en promettant de ne pas quitter Rome. Ascagne et Marc-Antoine furent, en vertu du précédent jugement, cités à Rome; au lieu de comparaître, ils se mirent à fortifier Palliano, ce qui leur valut une sentence d'excommunication du Pape en 1556, et la confiscation de leurs biens partagés entre l'Église et le neveu du Pape, Jean Caraffa, comte de Montorio qu'il créa en même temps duc de Palliano (1). Marc-Antoine se réfugia auprès du duc d'Albe, alors vice-roi de Naples, et, lorsque celui-ci entreprit une expédition contre le Pape, Marc-Antoine causa les plus grands dommages à la campagne romaine en assiégeant Palliano et en ravageant tous les environs (2). La paix ayant été conclue en 1557 entre le Pape et Philippe II, roi de Naples, Marc-Antoine Colonna fut exclu de toute amnistie, malgré l'intervention de l'Espagne, et la question de la restitution de Palliano remise à d'autres temps (3). Mais à la mort de Paul IV (18 août 1559) Marc-Antoine s'empara de Palliano pendant que les Romains s'élevaient unanimement contre les Caraffa, et déclara qu'il était prêt à répondre de ses actes devant le conclave ou devant le futur Pape. Pie IV, Pape élu, se plaignit à Philippe II (4), laissa néanmoins Marc-Antoine dans la paisible possession du duché, surtout après que Jean Caraffa eut faussement accusé Marc-Antoine d'avoir essayé de l'assassiner et se fut montré aussi perfide envers le Pape qu'envers le roi de Naples.

(1) Pallavicini, *Hist. Conc. Trid.*, l. XII, c. 14, n° 9, et c. 17, n° 3.

(2) *Ibid.* l. XIV, c. 2, n° 3, et c. 3, n° 2.

(3) *Ibid.*, l. c., c. 4, n° 1, et c. 5, n° 11.

(4) *Ibid.*, l. c., c. 9, n° 8, et c. 15, n° 6.

Peu à peu Marc-Antoine se remit si bien en grâce auprès du souverain Pontife que la nièce du Pape, belle-sœur de S. Charles Borromée, fut donnée en mariage à Fabricius, fils de Marc-Antoine. Marc-Antoine, placé à la tête de l'armée du Pape, sous Pie V, fit expier aux Turcs tout le mal qu'il avait jadis fait aux États de l'Église, par l'éclatante part qu'il prit à la bataille de Lépante, le 7 octobre 1571 (1). Le Pape lui avait solennellement confié l'étendard de l'Église dans S.-Pierre et avait reçu son serment (2). Le peuple romain, à son retour, l'accueillit en triomphe (14 décembre 1571) et lui adressa ses compliments par la bouche de Marc-Antoine Murétus (3). Nommé vice-roi de Sicile par Philippe II, et appelé plus tard en Espagne au commandement de l'Armada, Marc-Antoine mourut le 5 août 1585, léguant à son fils Fabricius les duchés de Palliano et de Marsi, et la charge de grand-connétable de Naples à son autre fils.

XI. Le cardinal Ascagne Colonna avait successivement étudié à Alcala de Hénarès et à Salamanque les classiques grecs et latins et l'éloquence, le droit canon et le droit civil, la philosophie et la théologie, et avait pris des grades dans toutes ces facultés. Nommé depuis longtemps à l'abbaye de Sainte-Sophie de Bénévent par Pie V, il fut créé, le 17 décembre 1585, par Sixte V, à la recommandation du roi Philippe II, cardinal-diacre au titre *SS. Viti et Modesti*, plus tard *S. Nicolai in Carcere* et *S. Mariæ in Cosmedin*. Clément VIII l'institua, le 19 novembre 1599, cardinal-prêtre au titre *S. Prudentianæ*, plus tard *S. Crucis in Jerusalem*, et Paul V, le 5 mai 1606, cardinal-évêque de Palestrina. Il était en outre prieur de l'ordre de Saint-Jean à Venise, abbé commendataire de Subiaco, archiprêtre de Saint-Jean de Latran, membre de la congrégation de l'Index, cardinal protecteur de Flandre et de Naples. — Il tomba en disgrâce sous Clément VIII, parce qu'il avait sévèrement jugé l'ouvrage de César Baronius, dans lequel ce cardinal cherchait à démontrer que les rois d'Espagne s'étaient attribué *furtim et de insidiis* les priviléges de la monarchie sicilienne (*Judicium de iis quæ Baronius de monarchia Siciliæ scripsit*, imprimé dans *Goldasti Monarch. S. R. Imp.*, t. III). — Il se rendit alors en Espagne et administra jusqu'à la mort de ce Pape l'Aragon, en qualité de vice-roi. Ami et ardent protecteur des savants, il avait beaucoup écrit, entre autres plusieurs *discours*, des *lettres* et des *odes*, et avait fondé une précieuse bibliothèque. Le Franciscain Lælius Ubaldini était son ami particulier. Quoique vivant avec une magnificence princière, il avait le sens et le goût des choses spirituelles. Il était extrêmement faible de santé. Il subit avec un courage héroïque, digne d'un fils de Marc-Antoine, une douloureuse opération durant laquelle il ne permit pas qu'on l'attachât, disant que cela était indigne d'un Colonna. Il mourut le 18 mai 1608 à Rome et fut enterré à côté de Martin V (1). Parmi les fils de son frère, Fabricius-Marc-Antoine s'était marié avec Ursina Péretti, petite-nièce de Sixte-Quint. Philippe, duc de Palliano, Marsi et Tagliacozzo, laissa onze enfants, dont cinq fils appartiennent à l'état ecclésiastique. Nous citerons :

XII. Jérome Colonna, né le 25 mars 1604, qui avait pris le grade de docteur en droit à Alcala de Hénarès, et, à la suite du mariage de sa sœur Anne avec Thaddée Barberini, neveu d'Urbain VIII, avait obtenu de ce Pape le cha-

(1) *Voy.* Pie V.

(2) Laderchius, ad ann. 1570, p. 44, LX.

(3) Laderchius, ad ann. 1571, p. 520-522, IV-VI.

(1) *J. Palatii Fasti Cardin.*, III, 670-678. Ughelli, *Ital. sacra*, I, 222.

peau de cardinal en 1627. Après avoir été à la tête de plusieurs églises comme cardinal-diacre et cardinal-prêtre, il fut sacré en 1632 archevêque de Bologne, par Urbain VIII, administra avec zèle son diocèse pendant douze ans, et résigna son siége lorsqu'Innocent X fut élu Pape (1). En 1661 il succéda au cardinal Antoine Barberini comme cardinal évêque de Frascati (2) et au cardinal Édouard Farnèse comme protecteur des Chartreux; il était en outre archiprêtre de Saint-Jean de Latran, protecteur de l'Allemagne, de l'Aragon, de l'Espagne et de la Catalogne. Philippe IV, roi d'Espagne, le chargea de poursuivre auprès du Pape Alexandre VII la canonisation de S. Thomas de Villeneuve et d'amener sa fille Marguerite à son futur époux, l'empereur Léopold I. Arrivé en Espagne, il assista le roi à son lit de mort, et mourut lui-même à Finale, le 4 septembre 1666, pendant un voyage entrepris avec Marguerite. Le cardinal Jérôme Colonna était un grand protecteur et un ami éclairé des arts et des sciences, et s'occupa beaucoup d'embellir les églises. Sa prudente conduite l'avait maintenu dans les bonnes grâces d'Innocent X, tandis que les Barberini subissaient toutes sortes de catastrophes. Ses parents avaient confié à ses talents économiques l'administration de leurs biens.

Son frère Charles Colonna, étant soldat, avait tué en duel Grégoire Gaétani, s'était, par remords et par crainte de tomber entre les mains de l'Inquisition, fait moine, sous le nom d'Ægidius, et avait fini par être nommé en 1643, par Urbain VIII, archevêque d'Amasie *in partibus*. Il vivait très-retiré à Rome, et laissa à sa mort une précieuse collection de gravures et de tableaux (3).

(1) Ughelli, *Ital. sacra*, II, 53.
(2) *Ibid.*, I, 246.
(3) *J. Palatii Fasti Cardin.*, IV, 223-226.

Un autre frère du cardinal Jérôme, *Marc-Antoine* (IV), prince de Palliano, devint, par ses deux fils *Laurent-Onuphre* et *Philippe*, le fondateur des deux maisons de Palliano et de Sonino. Laurent-Onuphre, marié, depuis le 11 avril 1661, avec Marie Mancini, nièce de Mazarin, vécut mal avec sa femme, et devint le père de

XIII. Charles Colonna, né le 4 novembre 1665, créé cardinal-diacre par Clément XI le 17 mai 1706. Charles avait en 1730 quelque espoir de devenir Pape; mais les Romains firent valoir contre lui le proverbe : *Nec frater, nec Gallus, nec Columna erunt Papa;* et Pasquin répondit à la demande du cardinal Falconiéri : « Qui sera Pape? » au nom de Colonna : *Se lo Spirito Santo lo fa, sarà un santo; ma, se il diavolo intriga, un de noi due lo saremo.* » Le cardinal Charles Colonna († 3 juillet 1739) eut pour neveu

XIV. Alexandre-Jérôme Colonna, fils de son frère Philippe, né le 8 mai 1708, créé cardinal-diacre par Benoît XIV, le 9 septembre 1743 († le 17 janvier 1763), et pour petits-neveux, fils de son neveu Fabricius III de Palliano :

XV. Marc-Antoine-Marie Colonna, né le 16 août 1721, créé cardinal-diacre par Clément XIII le 24 septembre 1759, plus tard cardinal-prêtre, et enfin mort cardinal-évêque de Palestrina le 2 décembre 1793, et

XVI. Pierre-Marie-Joseph Colonna, né le 7 décembre 1725, portant, en vertu du testament de Camille, dernier prince Pamphili, le nom de cette maison, nommé en 1760 archevêque de Colosse *in partibus* et nonce à Paris; créé le 26 novembre 1767, par Clément XIII, cardinal-prêtre *t. Sanctæ-Mariæ trans Tiberim* et abbé de Tréfontaine († vers 1791) (1). Parmi les des-

(1) *Hist. de tous les Cardinaux du dix-huitième siècle*, Ratisbonne, 1768-1773, II, 241-244; III, 384-386; IV, 169-171, et 212-214.

cendants de Philippe Colonna, prince de Sonino, on compte son fils

XVII. Prosper Colonna, né le 17 novembre 1672, cardinal-diacre *tit. S. Angeli in foro piscium*, créé par Clément XII († le 4 mars 1743) (1); et son arrière-petit-fils,

XVIII. Nicolas Colonna, né le 15 juillet 1730, archevêque de Sébaste, légat de Ravenne, nonce en Espagne, créé cardinal-prêtre par Pie VI le 14 février 1785 († 1798).

Dans la maison de Palestrina, issue d'Étienne VIII, qui porta le nom de Colonna-Sciarra, puis celui de duc de Basanello et de prince de Carbognano, dans la personne d'*Ægidius Colonna*, marié en secondes noces avec Anne-Marie Altieri, nièce de Clément X († 1686), nous distinguons les petits-fils d'Ægidius :

XIX. Prosper Colonna di Sciarra, ainsi nommé pour le distinguer de ses cousins, né le 17 janvier 1707, créé le 9 septembre 1743, par Benoît XIV, cardinal-diacre, membre de plusieurs congrégations de cardinaux, *præfectus œconomiæ de propaganda Fide*, abbé de Tréfontaine, protecteur des Frères mineurs, de la congrégation de Latran et de la France († 20 avril 1765) (2). Son frère,

Jules-César († 1787), ramena dans la famille, par son mariage avec l'héritière du prince Urbain Barberini, la principauté de Palestrina, vendue depuis 1632 à la maison Barberini, avec l'obligation pour son fils de porter le nom de Barberini. Ægidius Colonna avait aussi solennellement adopté *Frédéric Baldeschi*, diplomate d'un talent remarquable, né à Pérouse le 2 septembre 1625, qui fut créé par le Pape Clément X cardinal-prêtre *tit. Sanctæ Anastasiæ* et porta le nom de Colonna (1).

(1) *Hist. de tous les Cardinaux du dix-huitième siècle*, II, 420-422.
(2) *Ibid.*, III, 413-416.

On peut consulter sur l'histoire de la famille Colonna :

1. Ottavio di Agostino, *Istoria della familia Colonna*, Venezia, 1658, in-f°;

2. Columnensium *procerum imagines et memorias nonnullas, hactenus in unum redactas, abbas Dominicus de Santis U. J. D., archipresbyter S. Mariæ in Cosmedin de urbe et protonotarius apostolicus, exponebat*, Romæ, 1675;

3° Columnensis *familiæ nobilissimæ S. R. E. cardinales ad vivum expressas imagines et summatim exornatas elogiis eruebat et publicabat abbas Ferdinandus Ughellus*, Romæ, 1650, in-4°, dédié au cardinal Jérôme Colonna, renfermant 19 portraits, et énumérant, outre les cardinaux que nous avons cités parmi les Colonna :

a. Un certain cardinal André, sous le Pape Symmaque, vers 501, enterré à Gaëte, où l'on peut voir sur son cercueil les armes des Colonna;

b. Ægidius Colonna (2), nommé plus souvent Ægidius le Romain, contemporain des cardinaux Jacques et Pierre Colonna, sous Boniface VIII, appartenant à une ligne collatérale;

c. Le marquis Albert de Brandebourg, prince-électeur, archevêque de Mayence et de Magdebourg, cardinal (1518) († 1545) (n° XV);

d. Frédéric, comte de Zollern, cardinal (1621) et évêque d'Osnabruck († 1625), descendant, comme le précédent, de la famille Colonna, ou parce que Martin V, considérant le sceptre dans les armes de Brandebourg comme les insignes de sa famille, tint les Zollern pour ses cousins;

4° *Ritratti et elogii di capitani illustri che ne' secoli moderni hanno gloriosamente guerregiato, descritti*

(1) *J. Palatii Fasti Cardin.*, IV, 407.
(2) *Voy.* Colonna (Ægidius).

da Giulio Roscio, Monsign. Agost. Mascardi, Fabio Leonida, Ottav. Tronsarelli et altri, Roma, 1646, in-4°, contenant les généraux d'armée : Étienne Colonna, p. 297-299 ; Fabricius Colonna, 231-241 ; Marc-Antoine Colonna l'Ancien, 242-244 ; Prosper Colonna, 245-247, et Marc-Antoine le Jeune, 336-338.

On peut assez facilement établir un arbre généalogique de cette famille d'après les données des articles correspondants dans Ersch et Gruber, t. XVIII, et dans le grand « Lexique universel, » publié par Zedler, t. V. HÆUSLE.

COLONNA (ÆGIDIUS), issu de la famille Colonna, né à Rome, et par ce motif surnommé souvent le Romain, pour le distinguer d'autres contemporains de son nom, tels que Ægidius de Fuscariis, Ægidius de Paris, etc., etc., entra de bonne heure dans l'ordre des Ermites augustins, et eut pour maître, à Paris, S. Thomas d'Aquin, qu'il défendit plus tard d'une manière brillante contre Guillaume de Hamare, d'Oxford. Promu au grade de docteur en théologie, il fut le premier Augustinien qui enseigna la philosophie et la théologie à Paris, et cela avec un tel succès qu'il reçut le titre de *doctor fundatissimus*, et que ses opinions doctrinales furent adoptées par le chapitre de son ordre, en 1287, pour les écoles des Augustins. Il fut aussi le maître de Philippe le Bel, pour lequel il composa les trois livres *de Regimine principum*, Romæ, 1482, 1607 ; Venet., 1598, qu'on a faussement attribués à S. Thomas d'Aquin (1). En 1292 il fut élu général de son ordre. Ayant, trois ans après, résigné sa charge, il fut nommé, sur la demande de Philippe le Bel, par Boniface VIII, archevêque de Bourges (1296). Le même Pape le réserva cardinal *in petto ;* mais sa nomination ne put avoir lieu sous Clément V, parce que Philippe, irrité de l'apologie de Boniface, composée par Ægidius, s'y opposa. Du reste, les différends connus qui séparèrent les Colonna des Papes ont fait donner diverses explications de ce point historique, comme on peut le voir dans Louis d'Attichès, qui pense qu'Ægidius fut cardinal (1).

Ægidius Colonna mourut le 22 décembre 1316, à l'âge de soixante-neuf ans, à Avignon. Il est enterré à Paris. Comme théologien il suit S. Thomas d'Aquin, quoiqu'en divers points il s'attache plus résolûment à S. Augustin. Il était plein de prudence et de réserve dans la controverse, et se trouvait disposé à revenir sur ses propositions quand il croyait qu'elles pouvaient scandaliser quelqu'un. On en voit des preuves dans ses lettres au Pape Honorius IV, de 1285, et à l'évêque de Paris, insérées dans Palatius (2). Il écrivit de nombreux ouvrages de philosophie, de théologie, de droit canon, dont plusieurs n'ont pas encore été imprimés, et dont le catalogue se trouve dans Gandulphus, *Dissertatio de* 200 *scriptoribus Augustinianis*. Il existe une liste de ces ouvrages imprimés dans Bellarmin, *de Scriptoribus ecclesiasticis*, p. 359 ; dans Possevin, *Apparatus sacer*, et dans Cave, *Hist. sæcul. XIII*, p. 521 et 522, *ad ann.* 1296. — Les plus importants de ces ouvrages sont :

A. Ouvrages dogmatiques et polémiques. I. *Elucubrationes et quæstiones in quatuor libros Sententiarum*, Basil., 1513 ; Venet., 1581, in-fol. ; Romæ, 1623 ; II. *Defensorium seu correctorium librorum S. Thomæ, contra Guilielmi Lamarensis, Thomæ mastigis corruptorium* (Venet., 1501, 1556 et alib.) ; III. *Opera Waltheri Henrici Strevesdorf, SS. Theol. Doct.*, Colon., 1624. On attribue aussi ce livre au théologien dominicain Jean de Paris, qui

(1) Oudini, *Commentar. de Script. eccles.*, t. III, 339.

(1) *Hist. Card.*, t. I, 372.

(2) *Fasti Cardinal.*, I, 555.

vécut au treizième siècle; Cave, l. c.; IV. *de Peccato originali* (Oxonii, 1479, in-4°); V. *de Mensura et cognitione Angelorum* (Venet., 1598).

B. Ouvrages exégétiques : I. *Comment. in Hexaemeron, lib. II* (1521); II. *Lectiones* 19 *in Cantica canticorum;* III. *Lectiones in Epist. ad Rom.*

C. Philosophie: I. *de Esse et Essentia* (Venet., 1598); II. *Comment. in Aristotelis libb. de Anima, ad Eduardum, Angliæ regem* (Venet., 1501), et sur d'autres ouvrages d'Aristote; III. *Comment. in Alpharabium de causis* (Venet., 1550); IV. *Quodlibeta illustrata* (Lovan., 1646, in-fol.).

D. Droit canon: I. *Quæstio in utramque partem disputata de Potestate regia et pontificia* (ed. Melchior Goldast., *Monarch.*, t. II, p. 95); II. *de Renuntiatione Papæ.* Il parut à Venise, en 1490 et 1617, in-fol., un recueil de plusieurs ouvrages de Colonna. Sa vie se trouve en tête de l'édition romaine des trois livres *de Regimine principum*, de 1607. HÆUSLÉ.

COLORBASUS, gnostique de l'école de Valentin (1) et fondateur d'une secte particulière, vers la fin du deuxième siècle. On ignore les circonstances de sa vie.

Il était probablement en rapport avec les gnostiques Marc et Ptolémée. Les détails qu'on trouve dans S. Irénée (2), dans S. Épiphane (3), dans Théodoret (4), dans S. Augustin (5), se rapportent à sa doctrine, qui n'était qu'une transformation du système des éons de Valentin; car, d'après Colorbasus, la première émanation, c'est-à-dire l'octoade de Valentin, désignait non pas huit substances différentes, mais seulement des relations et des actions diverses du Dieu unique; conséquemment aussi, d'après Colorbasus, les éons n'étaient pas engendrés successivement, mais ils apparaissaient tous en même temps. En outre il énumère, dans une autre série que Valentin, le Λόγος et la Ζωὴ, les faisant paraître après Ἄνθρωπος et Ἐκκλησία.

L'Être primordial (Προπάτωρ ou Βυθός) résolut d'engendrer avec l'Ἔννοια, et de là son nom de Père (Πατήρ); comme il était véritablement dans celui qu'il avait engendré, il s'appelait la Vérité, Ἀλήθεια; voulant se manifester lui-même, il reçut le nom d'homme; les idées de ce qu'il devait produire et qu'il avait préconçues formèrent l'Église. L'homme prononce la parole (τὸν λόγον), et c'est là le Fils premier né; la vie, ζωὴ, s'ajoute à la parole, et c'est ainsi que la première émanation ou l'octoade de Valentin se clôt dans le Pléroma (1). Sur l'Éon que les Valentiniens nomment le Sauveur (Σωτήρ) et son origine, il y avait désaccord parmi les Colorbasiens. Les uns le faisaient engendrer par l'Être primordial, en tant qu'il se nomme l'homme, et l'appelaient en ce sens le Fils de l'homme; d'autres le faisaient descendre du Pléroma tout entier, et le nommaient Εὐδοκητός, celui qui plaît à Dieu, parce qu'il est engendré par la complaisance du Pléroma. D'après d'autres encore il venait de la seconde série des éons de la décade valentinienne, produite par la Parole et la Vie, et il était nommé la Parole et la Vie. D'autres enfin, selon lesquels il dérivait de la dodécade produite par l'homme et l'Église, l'appelaient, sous un nouveau rapport, le Fils de l'homme; et, en dernier lieu, ceux d'après lesquels il descendait du Pléroma, produit de l'union du Christ et du Saint-Esprit, le nommaient le Christ. Suivant S. Augustin (2), Color-

(1) *Voy.* VALENTIN.
(2) Irén., *adv. Hæres.*, l. I, c. 12, § 3.
(3) Epiph., *Hæres.*, 35.
(4) Théod., *Hæres. fab.*, l. I, c. 12.
(5) Aug., *de Hæres.*, c. 15.

(1) Conf. Tertull., *adv. Valent.*, c. 36.
(2) *Loc. cit.*

basus attribuait une grande influence aux sept planètes auxquelles il rapportait, disent quelques modernes, les textes 1, 16, 20, de l'Apocalypse.

Cf. Walch, *Histoire des Hérésies*, t. I, p. 403 ; Hilgers, *Exposition critique des Hérésies*, P. I, Bonn. 1837, p. 205. HÆUSLÉ.

COLOSSE (chez les écrivains profanes Κολοσσαί, dans d'anciens manuscrits du Nouveau Testament, dans la Peschito, dans Origène et d'autres, Κολασσαί) était une ville de la grande Phrygie, en Asie Mineure. Elle était située près du Lycus, non loin du confluent du Lycus et du Méandre, à peu de distance de Laodicée et d'Hiéropolis. Xénophon (1) vante sa population, son étendue et ses richesses, et Hérodote (2) la nomme également une grande ville. Cependant elle déchut de son importance, comme le remarque déjà Strabon, qui ne la désigne que sous le nom de πόλισμα, en opposition avec Laodicée et Apamée, qu'il désigne par les mots μέγισται τῶν κατὰ τὴν Φρυγίαν πόλεων, et la compare à d'autres localités d'un ordre inférieur, environnant Laodicée.

Eusèbe (3) et Paul Orose (4) nous apprennent, en effet, que Colosse fut dévastée par un tremblement de terre, ainsi que Laodicée et Hiéropolis. Le premier place cet événement dans la dixième année du règne de Néron (64 après J.-C.), le second dans la quatorzième. On voit encore, parmi les souscriptions des actes du concile de Chalcédoine, au cinquième siècle, le nom de Colosse; elle s'appelait *Chonæ* au temps de Théophylacte (5). L'historien Nicétas Acominatus Choniates († 1206) la nomme une ville grande et florissante; mais, depuis qu'elle a été ruinée

(1) *Anab.*, I, 6, 6.
(2) VII, 30.
(3) *In Chronic.*
(4) *Hist.*, VII, 7.
(5) Conf. Théophyl. *ad Coloss.*, 1, 2.

par les Turcs, elle ne s'est plus relevée. L'endroit qui est actuellement situé aux bords du Lycus (Görduk), et que les Turcs nomment Chonos, n'occupe pas, suivant les voyageurs modernes, exactement la place de l'ancienne Colosse (1).

Il se trouvait à Colosse, dès les temps apostoliques, une communauté chrétienne à laquelle est adressée une des lettres écrites par S. Paul durant sa première captivité à Rome. Tous les commentateurs anciens, à l'exception de Théodoret, et la plupart des modernes interprètes de S. Paul sont d'accord sur l'origine de cette communauté, qu'il ne faut pas attribuer à S. Paul lui-même, quoiqu'il eût parcouru d'autres contrées de la Phrygie (2). S. Paul ne l'avait pas vue non plus avant d'avoir écrit. Cette opinion est confirmée par la lettre elle-même, dans laquelle l'Apôtre ne met nulle part en avant ses rapports immédiats avec les Colossiens; il rappelle en le louant leur maître Épaphras (3), et les compte parmi ceux qui n'ont pas vu son visage (4).

Ce fut très-vraisemblablement Épaphras qui eut le mérite principal de cette fondation de l'Église de Colosse, au temps où S. Paul demeura près de dix-huit mois à Éphèse, et où le Christianisme se répandait de cette ville fort au loin, par ses disciples et ses coopérateurs (5).

L'Apôtre ayant été empêché, par sa captivité de deux années dans Césarée et par son départ pour Rome, où il fut également prisonnier pendant deux ans, de visiter et de fortifier les communautés formées en Asie Mineure, ces communautés coururent le danger d'être séduites par des doctrines erronées. La

(1) Conf. Hartley, dans les explic. de Steiger, sur l'*Épître aux Coloss.*, Erlang., 1835, p. 22.
(2) *Act.*, 16, 6 sq. ; 18, 22, 23.
(3) Cap. 1, 7.
(4) Cap. 2, 1.
(5) Conf. *Col.*, 1, 7; 4, 12, 13. *Act.*, 19, 10, 26.

nouvelle que l'Apôtre en reçut à Rome, surtout par Épaphras, qui vint le voir, et peut-être par Onésime (1), le détermina à écrire aux Chrétiens de Colosse pour les fortifier dans la foi qu'ils avaient reçue d'Épaphras et les prémunir contre l'erreur.

On s'explique facilement comment S. Paul ne parle pas du tremblement de terre dont il a été question plus haut, si la date de cet événement est exactement indiquée par Eusèbe ou même Orose; car, d'après cette date, la lettre, même quand elle ne remonterait qu'à la fin de la première captivité de l'Apôtre à Rome, aurait été écrite avant l'événement. Tacite (2), il est vrai, parle aussi d'un tremblement de terre qui aurait renversé Laodicée, et le place au quatrième consulat de Néron (3), par conséquent dans la septième année de son règne (60-61 apr. J.-C.). Si cette catastrophe était la même que celle que rapportent Eusèbe et Orose, et si ces deux auteurs avaient donné une date inexacte, il faudrait que l'Épître aux Colossiens n'eût été écrite qu'après le tremblement de terre. Mais, même dans ce cas, le silence de l'Apôtre sur cette catastrophe ne serait pas étrange, parce qu'il se serait écoulé depuis le tremblement de terre au moins l'intervalle de deux ans.

KOZELKA.

COLOSSIENS (ÉPITRE AUX). *Voyez* PAUL (S.).

COMBEFIS (FRANÇOIS). Ce célèbre Dominicain naquit en novembre 1605 à Marmande, petite ville de la Guienne (Lot-et-Garonne), étudia chez les Jésuites de Bordeaux et entra, en 1624, dans l'ordre des Frères prêcheurs. Après avoir terminé ses études dans le couvent, il professa la philosophie et la théologie dans plusieurs maisons de son ordre, jusqu'à ce que, en 1640, on l'envoya enseigner à Paris. Là s'ouvrirent devant lui les riches bibliothèques du roi, de Mazarin, de Séguier; aussi, se retirant de l'enseignement, il s'adonna tout entier à l'étude des précieux manuscrits de ces riches dépôts, qu'il publia et mit à la portée de tout le monde par les excellentes éditions qu'il en publia et les corrections des textes, les traductions et les explications de tous genres que ses connaissances de la littérature des Pères grecs et de l'histoire d'Orient lui permirent d'y ajouter. Après avoir publié, dès 1644, les œuvres d'Amphiloque, évêque d'Iconium, de Méthode et d'André de Crète, en 2 vol. in-fol., grec et latin, avec des remarques, et, en 1645, quelques *inedita* de S. Chrysostome, avec une défense des scolies de S. Maxime sur S. Denis, il fit paraître, en 1648, à Paris, un *Novum Auctarium Græco-Latinæ Bibliothecæ Patrum*, qui se divise en deux parties, l'une exégétique, l'autre historico-dogmatique. La partie exégétique renferme des homélies et des sermons de S. Astère, évêque d'Amasée, de S. Proclus, de S. Anastase d'Alexandrie, et quelques homélies et sermons de différents Pères de l'Église et historiens sacrés. Dans la partie historico-dogmatique se trouvent : *Historia hæresis Monothelitarum sanctæque in eam sextæ synodi actorum vindiciæ*, en trois traités; puis : *Diversorum item antiqua ac medii ævi, tum Historiæ sacræ, tum dogmatica Græca opuscula*, grec et latin, avec des éclaircissements sur les passages les plus difficiles. L'histoire de l'hérésie monothélite rencontra quelque contradiction à Rome, à cause de certaines assertions particulières dans lesquelles Combefis s'écartait de Baronius et de Bellarmin. En 1653, son ami et confrère d'ordre, le P. Goar, étant mort au moment où il achevait la *Chronographie*

(1) *Col.*, 4, 9, 12.
(2) *Annal.*, XIV, 27.
(3) Conf. *ibid.*, c. 20.

de Théophane de Byzance, Combefis revit tout le travail et le fit imprimer en 1655. Cependant le talent et le zèle de l'infatigable Dominicain avaient attiré sur lui l'attention de l'épiscopat français, et, dans une assemblée des évêques tenue à Paris en 1655, on lui assigna une pension de 500 livres, qui fut portée à 800 l'année suivante et à 1,000 plus tard, pour venir en aide aux dépenses considérables qu'exigeaient ses travaux. Combefis répondit d'une manière éclatante à ces honorables encouragements.

Après avoir publié, en 1656, l'ouvrage de S. Chrysostome, *de Educandis Liberis,* avec cinq sermons sur des jours de fête attribués à ce Père, et d'autres sermons isolés d'écrivains ecclésiastiques, en partie connus, en partie inconnus; puis, en 1660, différents actes de martyrs, sous le titre *Illustrium Christi martyrum lecti triumphi*, *vetustis Græcorum monumentis consignati*, en grec et en latin, il fit paraître en huit volumes in-folio sa *Bibliotheca Patrum concionatoria*, Paris, 1662, œuvre aussi substantielle que vaste, que Combefis, répondant aux sollicitations de ses contemporains les plus savants et aux ordres de ses supérieurs, exécuta avec une conscience scrupuleuse, en s'appuyant de la *Bibliotheca homiliarum et sermonum priscorum Ecclesiæ Patrum,* publiée en 4 vol. en 1588, en se servant des collections les plus célèbres de manuscrits et en la faisant précéder d'une introduction, en partie polémique et très-détaillée, sur tous les auteurs paraissant dans cette Bibliothèque des prédicateurs.

En 1664, son ami, Léon Allatius, lui ayant envoyé sa *Diatribe de Simeonum scriptis*, il la fit imprimer avec un petit recueil de plusieurs écrits concernant l'origine et les curiosités de Constantinople, écrits dont Pierre Lambécius, bibliothécaire de la cour de Vienne, avait publié quelques-uns, ce qui excita une discussion polémique entre les deux éditeurs.

Combefis, continuant ses travaux, fit paraître : *Christi martyrum lecta Trias*, *Hyacinthus Amastrensis*, *Bacchus et Elias*, *novi martyres*, *Agareno pridem mucrone sublati*, Paris, 1666.

Une œuvre plus considérable fut celle qui parut en 1672, à Paris, en deux volumes in-folio, grec et latin, sous le titre : *Auctarium novissimum Bibliothecæ Græcorum Patrum*, *in quo varia scriptorum ecclesiasticorum antiquioris*, *medii et vergentis ævi*, *opuscula continentur*. Dans le premier volume se trouvent : *Liber Flavii Josephi de imperio rationis in laudem Machabæorum; — Hippolyti*, *episc. et mart.*, *de Christo et Antichristo; — Hippolyti Romani in Susannam et de Captivitate Babylonica*. Les traités de Méthodius manquent dans ce premier ouvrage de Combefis : *Convivium decem Virginum*, *sive de Castimonia*, et plusieurs autres. Le second volume renferme deux écrits, contre les Manichéens, d'Alexandre de Lycopolis, qui avait été Manichéen lui-même, et de Didyme d'Alexandrie; quelques sermons et traités de l'hésychaste Palamas (1) et de son adversaire, le savant grec Manuel Kalékas, qui, repoussé de l'Église grecque par suite de ses efforts pour opérer l'union des deux Églises, était entré dans l'ordre des Dominicains (Quetif et Échard, *Scriptores ordinis Prædicatorum*, t. I, p. 718-720).

Deux ans plus tard parut, uniquement en latin : *Ecclesiastes Græcus*, *id est*, *illustrium Græcorum Patrum ac oratorum digesti sermones ac tractatus*, *Basilius M. Cæsar. Cappadoc. et Basilius Seleuciæ Isaur.*

(1) *Voy.* **Barlaam.**

episcopi, Paris, 1674; de même, purement en latin : *Theodoti Ancyrani adversus Nestorium liber*, et *S. Germani Patriarch. Constantinop. in S. Mariæ dormitionem et translationem oratio historica*, Paris, 1675.

La même année Combefis publia une édition des œuvres du solide adversaire des monothélites, Maxime le Confesseur, en deux volumes in-folio, avec une traduction latine et des notes savantes, d'après les meilleurs manuscrits de Paris, de Rome, de Florence et de Venise, Paris, 1675 : *Ex almi Galliæ cleri jussu et ordine*.

Ces deux volumes n'embrassaient pas toutes les œuvres de Maxime, et Combefis tenait déjà le troisième volume prêt pour l'impression lorsque la mort suspendit ses travaux, le 23 mars 1679. Le manuscrit tomba après sa mort dans de mauvaises mains, et c'est ainsi que les écrits de Maxime que renfermait ce troisième volume ne parurent qu'isolés et publiés par des éditeurs divers. Combefis laissa également inachevée, du moins de sa main, l'édition qu'à la demande du roi il avait préparée des écrivains de Byzance postérieurs à Théophane; cependant son travail ne resta pas inutile, Charles du Fresne ayant publié en 1685 ces Byzantins.

Enfin nous devons encore énumérer, parmi les travaux critiques de Combéfis : *Basilius Magnus ex integro recensitus. Textus ex fide optimorum codicum ubique castigatus, auctus, illustratus, haud incerta quandoque emendatus; versiones recognitæ, etc.*, Paris, 1679, 2 vol. in-8°, ouvrage digne de mémoire. Plus, *Gregorius Nazianzenus ex integro restitutus*, qui ne fut pas publié, mais qui fut transmis au Bénédictin de Saint-Maur François Louvard, qui se proposait de publier une édition de Grégoire de Nazianze.

Outre toutes les publications énumérées, il composa encore, en 1668, quelques petits écrits au sujet d'une controverse savante qu'il soutint contre son confrère, Jean Nicolaï, sur une nouvelle édition de la *Catena aurea* de S. Thomas d'Aquin, parce que Nicolaï voulait changer, suivant la nouvelle édition de la Vulgate, les textes de l'Écriture qui se trouvent dans la *Catena*, tandis que Combefis tenait à la leçon primitive de S. Thomas.

Sa vaste érudition l'avait mis en rapport d'amitié avec les plus grands personnages de l'Église et avec la plupart des hommes célèbres du dix-septième siècle, si riche en savants catholiques. Combefis n'en resta pas moins jusqu'à la fin le plus humble des hommes et le plus scrupuleux des moines, toujours affable et obligeant envers tous, sévère envers lui-même, ne connaissant que le chœur où il chantait et la cellule où il travaillait.

Voyez, pour les détails sur sa vie et ses ouvrages, Quetif et Échard, *Scriptores ord. Prædicat.*, t. II, p. 678-687; Charles Pérault, *Recueil des Éloges des hommes illustres du dix-septième siècle*, t. II; Du Pin, *Biblioth. du dix-septième siècle;* Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. IX, p. 185-196.

HÆUSLÉ.

COMBE (LA). *Voy.* GUYON et QUIÉTISTES.

COMÉNIUS. *Voy.* FRÈRES BOHÊMES et MORAVES.

COMMANDEMENT. L'idée de commandement réveille tout d'abord l'idée corrélative et opposée de défense; celle-ci dépend en général de l'opposition morale du bien et du mal.

L'un est défendu, l'autre est ordonné, ce qui se formule dans ces paroles du Psalmiste : « Évite le mal, fais le bien, *diverte a malo, et fac bonum* (1). » Le mal ne peut jamais et nulle part être

(1) *Ps.* 33, 14.

l'objet d'un commandement, le bien jamais l'objet d'une défense ; mais cela n'est vrai que de ce qui est bien ou mal en soi. Ce qui est moralement indifférent, et ne reçoit sa qualité morale que de la détermination positive de la loi, peut être alternativement l'objet des dispositions impératives ou prohibitives du législateur, selon les circonstances. Il y a, dans le monde physique comme dans le monde moral, des choses qui se changent en leur contraire par le changement de la situation personnelle où nous sommes à leur égard : les poisons, qui tuent l'organisme sain, guérissent le malade ; les mets, qui soutiennent celui qui se porte bien, nuisent à ceux qui ne sont pas en bonne santé, et il faut que le médecin ordonne les uns et défende les autres. L'arbre de vie, dont l'homme devait se nourrir pour se confirmer positivement dans le bien, dut lui être défendu, après la catastrophe, parce qu'il ne pouvait plus être utile à l'homme déchu et devait au contraire lui nuire (1). A ce point de vue il y a une sphère de défenses et de commandements qui n'est pas absolument fixée, qui est variable et soumise à l'économie de la législation.

Quant au commandement en lui-même, il apparaît comme le pôle positif de la loi, dont la défense est le pôle négatif. Dans un monde d'opposition comme le nôtre, à chaque commandement correspond une défense, et réciproquement, que le législateur l'exprime ou non.

Il est par conséquent indifférent en soi que la loi, comprenant ces oppositions, soit formulée d'une manière positive ou négative, comme commandement ou comme défense, vu que le contraire se comprend de lui-même, dès que l'autre extrême est formulé. Cependant il peut se rencontrer des circonstances qui rendent une forme plus nécessaire, plus convenable, plus utile que l'autre. C'est ainsi que la loi divine s'imposa au premier homme sous la forme prohibitive, parce qu'il n'y avait pas besoin de lui commander d'abord le bien comme une chose qu'il n'aurait pas encore connue. Pélage peut le soutenir, mais, quant à nous, nous admettons, avec S. Augustin et l'Église, que la volonté de l'homme primitif était en possession de la grâce du bien. Il n'avait à renier, par l'acte de sa liberté morale, que le mal extérieur, partant du démon et s'approchant de lui ; il devait, par le fait, manifester sa volonté, et s'unir librement et d'une manière permanente au bien. Donc la loi divine ne pouvait s'adresser à l'homme primitif que sous une forme négative. On sait que la loi mosaïque se distingue par son caractère principalement négatif. Mais la défense renferme le germe du commandement, et c'est pourquoi la transition du point de vue de l'Ancien au Nouveau Testament ne se fait pas d'une façon révolutionnaire, mais par une évolution organique.

Les exigences du principe moral sont plus grandes, plus élevées dans la loi chrétienne ; cette loi est plus positive que négative. Plus ce qui est demandé est sublime, plus ce qui est défendu est profond. Le principe chrétien va jusqu'à la racine de l'opposition morale : ses défenses sont plus intimes, elles poursuivent le mal jusqu'à son mouvement le plus léger, jusqu'à sa tendance la plus subtile et la plus cachée, et ses commandements s'élèvent proportionnellement et dépassent de beaucoup ceux de l'Ancien Testament, comme on le voit dans le sermon de la montagne et dans d'autres paroles du Sauveur.

A mesure que la législation s'élève à des degrés plus hauts, à une vie plus sublime et plus pure, maintes défenses

(1) *Genèse*, 3, 22, 24.

tombent d'elles-mêmes, maints commandements cessent naturellement, deviennent inutiles et demeurent sans valeur; ainsi la défense de manger des animaux impurs, les purifications extérieures cessent devant les exigences plus hautes de l'Évangile.

A ce double point de vue, en vertu duquel le commandement est matériellement et formellement l'opposé de la défense, correspond la division des commandements en commandements grands et petits, positifs et négatifs. La première classe de commandements dépend de leur importance relative en vue du but religieux et moral que l'homme doit atteindre. Le Sauveur parle d'un premier commandement, du plus grand commandement (1), de l'amour de Dieu, auquel il compare et déclare égal l'amour du prochain, en tant que cet amour, appartenant à la totalité de la loi, est une condition de la justification et de l'aptitude qui en résulte d'entrer dans le royaume de Dieu (2).

Il est aussi question de petits commandements (3). Cette distinction est fondée sur un point de vue plus formel. Les deux formes se trouvent l'une à côté de l'autre dans le Décalogue et dans les commandements de l'Église.

On oppose aussi l'idée de la loi à celle de commandement, *præceptum;* la différence entre la loi et le précepte, en tant qu'elle n'est pas la détermination positive du code, consiste en ceci que la loi est l'expression de la volonté générale du législateur remplissant sa fonction, le précepte est celle de sa volonté particulière et personnelle; celle-là est donnée à la communauté, celle-ci à des individus, d'où il résulte que la première ne meurt pas avec le législateur, parce que l'existence de la communauté continue, tandis que le précepte disparaît avec le législateur. Une différence plus marquée est celle du commandement et du conseil, qui sera expliquée dans l'article des CONSEILS ÉVANGÉLIQUES.

FUCHS.

(1) *Matth.*, 22, 38.
(2) *Deut.*, 28, 1. Conf. *Jos.*, 1, 7; 11, 15. *Ps.* 118, 6. *Matth.*, 28, 20.
(3) *Matth.*, 5, 19.

COMMANDEMENTS DE DIEU. *Voy.* DÉCALOGUE.

COMMANDEMENTS DE L'ÉGLISE. L'Église a reçu de son divin Fondateur, avec la puissance des clefs, une puissance législative. Elle est une société; on est donc obligé de lui reconnaître le droit de régler son organisation intérieure par des prescriptions convenables, et d'imposer à ceux qui lui appartiennent des lois obligatoires (1). L'Église fit, dès son origine, le plus prudent usage de ce pouvoir dans l'intérêt du nouveau royaume de Jésus-Christ (2).

En revanche les fidèles ont l'obligation sacrée d'observer les commandements que l'Église leur impose, en vertu de l'autorité léguée par le Christ, avec la même fidélité et la même conscience que les commandements de Dieu (3).

Ces commandements ont la plupart leur racine dans la tradition apostolique; ils se sont formés comme d'eux-mêmes par le développement de la vie de l'Église, et ce n'est que plus tard, lorsque le zèle des fidèles s'est refroidi, qu'ils ont été fixés en formules législatives, par les conciles universels ou par le Saint-Siége, gardien de la discipline ecclésiastique. La pratique et le

(1) *Matth.*, 18, 17, 18; 16, 19. *Luc*, 10, 16. *Jean*, 17, 18.
(2) *Act.*, 15, 28, 41; 16, 4; 20, 28.
(3) *Matth.*, 18, 17. *Luc*, 10, 16. *Hébr.*, 13, 17. I *Pierre*, 6, 5. II *Thess.*, 2, 14; 3, 6. *Concil. Trident.*, sess. VI, can. 20.

maintien de la discipline ecclésiastique, le règlement de la vie religieuse, l'ordonnance de la célébration du culte divin, eu égard aux circonstances variables des temps, sont l'objet de ces commandements, qui n'ont d'autre but que les progrès des fidèles dans le sentiment chrétien et la formation du corps du Christ.

Quoique le Catéchisme romain (*Catechismus Romanus*) ne fasse pas mention d'un formulaire spécial des commandements de l'Église, depuis le concile de Trente, suivant l'initiative de Canisius, tous les catéchismes populaires contiennent habituellement un résumé des principaux commandements de l'Église, le plus souvent dans l'ordre et la forme qui suivent :

1o Tu observeras les fêtes prescrites.

2o Tu assisteras avec dévotion à la messe tous les dimanches et jours de fête.

3o Tu observeras les jours de jeûne ordonnés ainsi que la différence des aliments.

4o Tu confesseras tes péchés au moins une fois l'an à ton curé ou à un autre prêtre autorisé par lui.

5o Tu recevras au moins une fois l'an, à Pâques, le très-saint Sacrement de l'autel.

Plusieurs catéchismes diocésains réunissent le quatrième et le cinquième commandement, et ils ajoutent comme cinquième commandement :

Tu ne te marieras pas dans les temps prohibés.

Le cardinal Bellarmin ajoute, dans son catéchisme, l'ordonnance de la dîme.

Les catéchismes français de Fleury, de Pouget, etc., énoncent six commandements. Du reste la teneur est toujours la même dans tous les catéchismes. Quoique l'explication de ces commandements se rattache très-naturellement à celle du troisième commandement du Décalogue et à l'exposition de la doctrine des sacrements de Pénitence et de l'Autel; qu'il est nécessairement question du jeûne quand il s'agit d'expliquer les bonnes œuvres; il n'en est pas moins convenable et utile d'exposer et d'expliquer en particulier et en détail ces commandements, pour réveiller et fortifier la conscience religieuse et la connaissance exacte des devoirs qui lient les fidèles envers l'Église. Quant à leur substance, les commandements de l'Église ne sont qu'un développement et une détermination spéciale des ordonnances divines, en vue surtout du temps où nous devons observer et accomplir celles-ci.

Ainsi le premier et le deuxième commandement de l'Église ne sont qu'une application aux fêtes chrétiennes de la loi divine du repos du sabbat, fondée sur la tradition apostolique, le premier insistant sur l'obligation d'observer les fêtes ordonnées par l'Église, le deuxième, sur celle d'entendre la sainte messe, comme l'acte le plus saint du culte divin et la manière la plus digne de célébrer les fêtes religieuses. Le troisième commandement, également fondé sur la tradition des Apôtres, détermine les jours, les époques et le mode du jeûne déjà ordonné par la sainte Écriture et consacré par l'exemple du Christ, tandis que le quatrième et le cinquième vont au-devant de la tiédeur du peuple chrétien et prescrivent spécialement quand, comment et combien de fois au moins, conformément à ce qu'ont déjà ordonné le concile de Latran IV, can. 21, et le concile de Trente, Sess. 14, can. 8 et 9, les fidèles doivent recevoir le saint sacrement de la Pénitence et de l'Autel, dont l'obligation est formellement fondée sur le droit divin. En tant qu'ils sont une explication et une application spéciale des commandements de Dieu, c'est immédiatement

après le Décalogue qu'il convient le mieux d'en parler dans l'enseignement catéchétique.

KRAFT.

COMMANDERIE (1). On nommait ainsi, dans l'organisation de l'ordre de Saint-Jean et de l'ordre Teutonique, la portion de terre qui était attribuée à chaque chevalier, pour qu'il l'administrât et en usât partiellement à son profit.

Les biens immeubles de l'ordre de Saint-Jean ou de l'ordre de Malte étaient divisés en *prieurés*, ceux-ci en *bailliages* et ces derniers en *commanderies*. De même les biens-fonds de l'ordre Teutonique se divisaient en bailliages et en commanderies. De là les titres des détenteurs ou des usufruitiers, qui s'appelaient *baillis* (*ballivi*), *commandeurs*, *grands commandeurs* et *commendataires*, quand il ne s'agissait que d'une simple commende (*commendati*). Ces commendes ou revenus, dont étaient dotées les diverses charges hautes et basses, les différentes dignités de ces ordres, et qui étaient proportionnées au rang de prieurs, de dignitaires et de chevaliers (ceux-ci ordinairement par rang d'âge), pouvaient en somme être considérés, par analogie, comme des bénéfices ecclésiastiques, quoiqu'ils ne fussent pas, à proprement dire, des bénéfices (2). C'est d'après ce motif que Benoît XIV, tout en blâmant sévèrement les abus qui se commettaient dans la distribution de ces commendes, ne les assimila cependant pas aux délits de simonie, auxquels devaient s'appliquer dans toute leur vigueur les peines édictées par les canons (3). Voyez, quant au sort de ces ordres de chevaleries et de leurs biens, les articles JEAN (*Chevaliers de S.*), TEUTONIQUE (*Ordre*). — Dans les ordres de chevalerie séculière le nom de commandeur désigne la première classe des dignitaires, après lesquels viennent les grand'croix (grands-commandeurs) et les grands-officiers (les prieurs).

PERMANEDER.

COMMÉMORAISON DES SAINTS. Nous supposons qu'il est reconnu que le cycle de l'année ecclésiastique, avec ses fêtes et ses mémoires, ne s'est pas formé d'un coup, mais qu'il a reçu peu à peu sa forme et ses divisions actuelles. Dans l'origine il y avait un petit nombre de jours de fêtes solennelles et de commémoraisons ; mais de même qu'un arbre vivace grandit et s'étend d'année en année, poussant des branches nouvelles, de même que la vie d'un homme actif et rempli de l'esprit de Dieu s'enrichit chaque jour et chaque année d'actions belles et dignes de mémoire, de même l'Église, en se développant dans le temps et avec le temps, vit nécessairement s'augmenter le nombre de ses fêtes et de ses commémoraisons, et elle n'est pas plus restée stationnaire sous ce rapport que sous aucun autre. Les fêtes ecclésiastiques, qui renouvellent annuellement la mémoire des événements merveilleux de la vie terrestre du Sauveur et des magnifiques témoignages que lui ont rendus les saints sur la terre, sont, en général, attachées à certains jours déterminés, et ne peuvent pas être arbitrairement déplacées dans l'ordre que leur assigne le cycle ecclésiastique. De là vint que, le nombre des fêtes ou des commémoraisons augmentant, deux ou plusieurs fêtes durent nécessairement se rencontrer le même jour. Pour comprendre les mesures prises par l'Église dans le cas de la rencontre ou de l'occurrence de deux ou plusieurs fêtes ou mémoires, il faut remarquer que, dès les premiers temps, on statua une différence de rang entre les jours fériés et les fêtes ecclésiastiques. Comme les

(1) *Voy.* COMMENDE.
(2) *Voy.* BÉNÉFICE ECCLÉSIASTIQUE.
(3) Bened. XIV, *de Synod. diœces.*, l. XII, c. 5, n. 15 sq.

corps célestes diffèrent entre eux par leur éclat, le soleil de la lune, celle-ci des étoiles, les étoiles entre elles; comme les organes ne sont pas tous placés dans la même situation par rapport au centre d'un organisme, et, d'après leur position, ont une importance plus ou moins grande dans l'ensemble, de même l'Église attribue aux faits, aux mystères et aux témoignages dont elle célèbre la mémoire pendant le cours de l'année, une importance plus ou moins grande; elle sent le besoin de témoigner une plus vive reconnaissance, une plus profonde vénération pour tel saint que pour tel autre; elle veut notamment que la fête d'un saint soit célébrée avec plus de solennité que partout ailleurs là où le saint a vécu, souffert, glorifié le Seigneur, là où reposent ses glorieuses reliques.

Toutes les fois donc que deux fêtes, deux mémoires concourent, c'est la plus grande qui est célébrée; la moindre est ou transférée, ou, pour cette fois, omise, ou il en est simplement fait mémoire. Nous n'avons à parler ici que de la commémoraison, et à montrer quand, où et comment elle a lieu.

Quand? c'est-à-dire quel jour une commémoraison a-t-elle lieu? Il faut d'abord distinguer les commémoraisons en spéciales et en communes (*speciales, communes*). Les premières ont lieu lorsque la solennité d'une fête simple, *festum simplex*, d'un dimanche, d'une vigile, d'une octave, est empêchée par la célébration d'une fête plus grande. Ces fêtes ou féries ecclésiastiques ne sont ni transférées ni omises, à moins qu'elles ne concourent avec une fête de la plus haute classe; on en fait commémoraison, c'est-à-dire qu'on les solennise à côté de la fête principale et à un moindre degré. On observe les *commémoraisons communes* depuis l'octave de l'Épiphanie jusqu'au dimanche de la Passion exclusivement, et depuis l'octave de la Pentecôte jusqu'au premier dimanche de l'Avent exclusivement, aux dimanches et aux féries, ainsi qu'aux *fêtes semi-doubles* (*sub ritu semidupl.*), à l'exception des jours de l'octave (*dies infra octav.*), et aux fêtes simples (*simplicibus*). Dans l'office de la férie (*off. feriale*) la commémoraison de la croix (*commemoratio crucis*) précède ces commémoraisons communes, et c'est la seule qui se fasse pendant tout le temps pascal. Il est tout aussi naturel que les fêtes et les féries de la plus haute classe excluent les fêtes accessoires qu'il est conforme à l'expérience qu'une joie vive, une douleur profonde s'empare de tout l'homme et le rende insensible à toute autre impression de plaisir ou de peine. Contrairement à ce caractère exclusif des plus hautes solennités, les fêtes et les féries d'une classe inférieure non-seulement admettent les commémoraisons spéciales qui tombent à tel ou tel jour, mais elles en ont en sus de permanentes, qui, étant communes à ces jours de fêtes et à ces féries, et toujours les mêmes, se nomment pour ce motif *communes*. Ce sont les commémoraisons : *de sancta Maria*, *de Apostolis*, *de Patrono vel Titulari ecclesiæ* et *de Pace*. On les nomme aussi *Suffragia consueta Sanctorum*, ayant principalement pour objet la vénération et l'invocation des saints.

Où? c'est-à-dire dans quelle partie de l'office sont-elles prescrites? Les commémoraisons sont ou complètes ou partielles. La première a lieu aux vêpres, à laudes et à la messe. On peut y ajouter la neuvième leçon de matines, qui est ordinairement attribuée à la fête ou à la férie dont on fait mémoire.

La seconde est le plus souvent déterminée par la concurrence de deux vêpres. On sait que toutes les fêtes, à partir des fêtes semi-doubles, ont doubles vêpres, dont les unes sont dites la veille, les autres le jour même. Or il

arrive souvent que les secondes vêpres de la fête du jour concourent avec les premières vêpres du jour suivant, et dans ce cas on fait mémoire de l'une des deux (1). Les commémoraisons communes sont toujours prescrites pour les vêpres, les laudes et la messe (2).

Comment? Le mode en est simple. Aux laudes et aux vêpres, chaque commémoraison consiste en une antienne, un verset et une oraison. L'antienne de vêpres est celle du *Magnificat*, celle de laudes est celle du *Benedictus* de la fête. On s'écarte de cette règle si la même antienne et le même verset se présentaient deux fois. A la messe, les collectes, les secrètes et les post-communions constituent la commémoraison régulière.

L'ordre des commémoraisons se règle d'après la classe des fêtes et des féries, etc. La fête double passe avant le dimanche, celui-ci avant la fête semi-double, celle-ci avant les jours dans l'octave, ceux-ci avant les féries majeures et les vigiles, et celles-ci enfin avant les fêtes simples. Les *commémoraisons spéciales* ont toujours le pas sur les *commémoraisons communes*. L'ordre de celles-ci est indiqué dans le bréviaire, à moins que la dignité du patron titulaire de l'église ne place sa commémoraison avant les autres.

On peut consulter, outre les rubriques générales indiquées plus haut, Gavantus, *Thesaurus sacrorum Rituum*, t. II, sect. III, c. 11, et Merati, *ad h. l.* — Observons encore que le mot *commemoratio* est spécialement employé dans la liturgie dans un sens particulier et désigne la mémoire par laquelle on honore ou prie pour plusieurs vivants ou défunts. Ainsi dans le canon de la messe il y a une *commemoratio pro vivis* avant la Consécration, et *pro defunctis* après. Le 2 novembre l'Église célèbre la *Commemoratio omnium Defunctorum*.

KÖSSING.

(1) Voyez d'ailleurs *Rubricæ generales Breviarii*, IX et XI.

(2) Voy. *Rubr. gen. XXXV*, et *Rubr. gen. Missalis VII.*

COMMENCEMENT *de toutes choses.* Au point de vue chrétien toutes choses commencent avec la création. La création des choses par Dieu est en elle-même un commencement. Comme nous ne pouvons séparer l'idée du commencement des choses de l'idée de la création du monde, en tant que le monde commence précisément lorsqu'il est créé, de même nous ne pouvons séparer l'idée du commencement et celle du temps. L'Éternel est l'éternel précisément par cela que, comme il est sans fin, il est sans commencement. L'Éternel, c'est-à-dire ce qui n'a ni commencement ni fin, est seul l'absolu, ou Dieu. Ce qui n'est pas, comme Dieu, éternel par sa propre nature, a besoin, pour être, d'être créé, et d'être créé par ce qui est éternel de sa nature, c'est-à-dire par Dieu. Être créé par cet Être et entrer dans le temps sont même chose; le créé, par cela qu'il est créé, entre immédiatement dans le temps, et commence, par cette entrée dans le temps. Le créé est donc, comme tel, le temporaire. La création des choses, on le reconnaîtra facilement, est le commencement des choses dans le temps ou le commencement du temps même (1). Le temps n'existe qu'avec et par la créature, et non avant elle. Le commencement des choses par la création est celui du temps, et il n'y a pas de temps avant la créature. Mais toute créature est par là même temporaire, et il n'y a pas, comme l'ont cru les anciens Grecs, une *matière éternelle*, second principe posé en face de Dieu.

STAUDENMAIER.

(1) *Voy.* plus en détail le développement de cette proposition : *Dieu a créé le monde au commencement des temps*, dans Staudenmaier, *Dogm.*, III, 123-128.

COMMENDATAIRE (ABBÉ). *Voyez* ABBÉ.

COMMENDATITIÆ LITERÆ. Ce terme est souvent employé dans le langage du moyen âge dans le même sens que *literæ testimoniales*, et cependant les deux expressions diffèrent par l'étymologie et quant à la chose qu'elles expriment. Les *literæ testimoniales* sont un témoignage que l'évêque rend sur la conduite d'un candidat qui, ayant obtenu un bénéfice hors de son diocèse natal, doit être ordonné par l'évêque du diocèse étranger; ou bien encore c'est un témoignage qu'un évêque donne à un candidat du diocèse qu'il quitte, afin de le recommander au nouvel évêque qui ne le connaît pas encore suffisamment, pour l'ordonner.

En revanche les *literæ commendatitiæ* sont des lettres de recommandation que l'évêque ou son vicaire général donne à un ecclésiastique de son diocèse qui voyage, et adresse à un prélat étranger pour le faire reconnaître comme ecclésiastique et le confier à sa bienveillance. Elles remplacent, par conséquent, les *literæ formatæ* (1) dont le prêtre qui voyage doit être nanti, afin de pouvoir dire la messe dans un diocèse étranger. Celui qui manquerait d'un pareil témoignage serait, par rapport aux droits et priviléges ecclésiastiques, considéré comme un étranger (2).

PERMANEDER.

COMMENDE (*commenda*, *custodia*, *guardia*). Il fut de très-bonne heure en usage dans l'Église de confier un évêché vacant ou une abbaye vacante à l'administration temporaire d'un prélat déjà chargé d'un bénéfice (3).

Plus tard on donna des fonctions ecclésiastiques ainsi vacantes à des administrateurs pour un temps plus ou moins long, même leur vie durant, mais seulement à titre provisoire et en commende (*in commendam*), sans instituer ces administrateurs comme des bénéficiers définitifs, *in titulum*. De là la différence entre les *beneficia commendata* et les *beneficia titulata*, ou entre des bénéfices réels et des bénéfices improprement dits (1).

Ce fut surtout à des évêques chassés de leurs siéges par les invasions des barbares que furent concédées des abbayes vacantes, dont les revenus fournissaient provisoirement à leur entretien, tout en leur réservant leurs droits épiscopaux sur leur ancien diocèse; ou bien encore, en réservant ces mêmes droits, on les pourvoyait pour un temps indéterminé d'une cathédrale vacante (2), de sorte qu'ils avaient le titre d'une église, la simple commende d'une autre, ce qui ne semblait pas contredire la défense du cumul (3) des fonctions ecclésiastiques (4). Mais souvent aussi des ecclésiastiques ayant de moindres bénéfices obtenaient, en vue des services rendus, des commendes de ce genre (5).

A dater du onzième siècle on restitua à l'Église la collation des commendes d'une multitude de cures, de couvents, même d'évêchés que les souverains avaient été amenés, par la force des choses ou par un abus d'autorité, à distribuer à leurs gens de guerre et à leurs vassaux. Un grand nombre de bénéfices attachés à ces dignités ecclésiastiques et à ces prélatures avaient

(1) *Voy.* LITERÆ FORMATÆ.
(2) *Voy.* COMMUNIO PEREGRINA.
(3) Ambros., *Epist.* II, in ejus *Opp.*, ed. Venet., 1751, t. III, p. 789. *Concil. Aurel.*, III, ann. 538, c. 18.

(1) *Voy.* BÉNÉFICE ECCLÉSIASTIQUE.
(2) Gregor. M., *Epist.*, l. I, ep. 40; l. III, ep. 13, in ej. *Opp.*, éd. Paris, 1705, t. II, col. 528, 633.
(3) *Voy.* CUMUL.
(4) C. 3, c. XXI, quæst. 1 (cap. incert.); conf. Gratian., ad c. 2, 4, 6 ead.; et c. 54, § 5, X, *de Elect.* (I, 6).
(5) Joann. Diacon., *in Vita S. Gregor. M.*, l. III, c. 22; l. IV, c. 86, 90, al.

été accordés à temps ou à vie à des clercs mal rétribués, en récompense de leurs services (1). La distribution de ces commendes fut aussi occasionnée par la perte des pays conquis en Orient; ce fut un moyen de venir au secours des évêques, des abbés et des membres du clergé expulsés de leurs possessions d'outre-mer. On ne peut méconnaître que maints abus se glissèrent dans cette distribution des commendes, qui obligèrent Boniface VIII, attristé du préjudice qu'ils causaient à l'administration des charges ecclésiastiques, de décider qu'un bénéfice emportant charge d'âmes ne pourrait être donné en commende qu'en cas de nécessité ou d'une utilité évidente pour l'Église, et non au delà de six mois (2), et qui portèrent Clément V à révoquer les commendes accordées soit *motu proprio*, soit sur la demande des princes et de personnages influents (3).

Malheureusement tous les abus renaquirent à la suite du schisme; les Papes et les antipapes eurent recours à la collation des commendes pour gagner des partisans et s'attacher des créatures. C'était surtout les couvents qui étaient accordés de cette façon à des ecclésiastiques séculiers. Aussi le concile de Trente ordonna que les couvents, en cas de vacance, devraient n'être donnés qu'à des réguliers vertueux et pieux, et que les monastères principaux, les fondations, les maisons-mères, les abbayes et leurs filiations ne pourraient plus être donnés en commendes (4). Grégoire XIII et Innocent X édictèrent encore de nouvelles prescriptions à ce sujet (5). Ces commendataires ecclésiastiques eurent, d'après les constitutions les plus récentes, leurs revenus distincts de la table conventuelle, et ils en devaient fournir, dans ce cas, le quart, le tiers, pour les besoins du couvent ou le soutien des pauvres, s'ils jouissaient de la table conventuelle. En règle générale, en France, en Italie et ailleurs, ils devaient être dans les ordres majeurs, et ils étaient tenus à résidence, lorsque le bénéfice entraînait charge d'âmes. Il n'y a plus de commendes en Allemagne ni en France de nos jours.

PERMANEDER.

(1) Thomassini, *Vet. et nov. Discipl. eccles. circa benef.*, p. II, l. III, c. 11-21.
(2) Sext., c. 15, *de Elect.* (I, 6).
(3) *Extrav. comm.*, c. 2, *de Præbend.* (III, 2).
(4) *Concil. Trid.*, sess. XXV, c. 21, *de Regular.*
(5) Gregor. XIII, *Const.* SUPERNA, § 9. Innoc. X, *Const.* PASTORALE; in Bull. Rom., t. IV, P. III, p. 275; t. VI, P. III, p. 181.

COMMENDONE (JEAN-FRANÇOIS) naquit à Venise, le 10 mars 1523, d'une famille très-considérée, qui s'était retirée de Bergame à la suite des événements politiques et s'était fixée à Venise. Il montra dès son enfance d'heureuses dispositions, et faisait déjà d'agréables vers latins à l'âge de dix ans. Il continua à aimer et à cultiver la poésie à l'école de Padoue, qu'il fréquenta, et rivalisait avec les meilleurs poëtes de son temps, lorsqu'il s'adonna à la philosophie et bientôt après à l'étude du droit, qui devint nécessaire à la carrière que la mort prématurée de son père l'obligea d'embrasser. Il y fit de rapides progrès, s'appliqua sérieusement à l'éloquence, et parut avec éclat au barreau. Il vint à Rome sous le Pape Jules III (1550), et attira l'attention du souverain Pontife, qui le fixa à sa cour et l'admit parmi ses camériers (*cubicularii*). Commendone, en rapport avec les cardinaux les plus instruits et les plus distingués, fit preuve d'une habileté et d'une finesse telles dans les affaires les plus délicates qu'il fut bientôt chargé des missions les plus graves. Jamais un légat ne fut appelé à traiter des affaires plus nombreuses et plus considérables que Commendone, et jamais légat ne s'en acquitta avec plus d'habileté et de désintéres-

sement. Il avait à peine vingt-six ans lorsque Jules III l'envoya, en 1551, à Guidebaud, duc d'Urbin, pour combattre une alliance politique hostile au Pape qu'il allait contracter et dont Commendone sut le détourner.

Une mission plus sérieuse lui fut confiée l'année suivante, en même temps qu'au cardinal Dandino, pour les Pays-Bas, d'où, à travers beaucoup de dangers, il se rendit en Angleterre afin de rétablir l'union de ce royaume avec le Saint-Siége. L'Angleterre était tombée dans le schisme sous Henri VIII, et le calvinisme s'y était introduit sous son successeur Édouard. Ce prince mort, le trône était échu à Marie, qui était catholique (1553). Commendone arriva incognito auprès de la reine Marie, dans ce moment critique, négocia l'union de l'Angleterre avec l'Église romaine, et obtint de la reine la promesse, consignée dans une lettre écrite de sa main au Pape, qu'elle et son royaume reviendraient à la foi et à l'obéissance envers le Pape et que tous les changements opérés dans l'Église d'Angleterre seraient abolis. Commendone retourna en toute hâte à Rome avec ce message, et, lorsqu'il rendit compte dans le consistoire du résultat de sa mission, le Pape ne put retenir les larmes de joie que lui causa ce succès inespéré. L'Angleterre revint, en effet, à l'unité sous la reine Marie.

Commendone, continuant ses travaux, partit pour le Portugal, traversa l'Espagne et la France, sachant partout conquérir le respect et la confiance. Paul IV le nomma son secrétaire et évêque de Zante. Pie IV, comme ses prédécesseurs, lui accorda toute sa faveur. Lorsque le concile général dut, pour la troisième fois, se réunir à Trente, Commendone fut chargé de la difficile et grave mission d'inviter les princes protestants de l'empire d'Allemagne à envoyer leurs représentants au concile. Il fallait, en face de la haine dont les Luthériens étaient animés contre Rome, en face des puissants intérêts temporels qui attachaient les princes aux innovations religieuses, que Commendone eût un vif sentiment de son devoir et une grande confiance dans la bonté de sa cause pour entreprendre une pareille mission. Deux fois déjà les protestants avaient refusé de négocier à Trente; le nouvel appel les consterna. Plus que jamais ils étaient divisés entre eux, les partis acharnés les uns contre les autres; la lutte n'avait jamais été aussi ardente, aussi amère. Ils se réunirent à Naumbourg en un conventicule, afin de donner une réponse commune à l'invitation du Pape. Tandis qu'ils étaient engagés dans les plus vives discussions pour savoir sur quel exemplaire de la confession d'Augsbourg ils s'appuieraient et quelle forme ils devaient donner à la doctrine de la Cène, pour satisfaire les deux partis, Commendone arriva avec le légat du Pape Delphino à la cour de l'empereur. Il porta la parole dans l'assemblée des états luthériens, exposa les avantages du concile pour toutes les nations chrétiennes, et remit à tous les princes en particulier la bulle et les lettres du Pape.

Revenus à leur hôtel, les légats furent rejoints par des députés, qui leur remirent les lettres papales non ouvertes, parce que le souverain Pontife avait appelé les princes ses fils sur la suscription et qu'ils ne se reconnaissaient pas comme les fils du Pape; l'invitation contenue dans la bulle fut repoussée avec mépris. Commendone, ne perdant pas son calme habituel, toujours adroit et spirituel, connaissant à fond la situation des princes protestants, leurs contradictions doctrinales, leurs dissentiments politiques, répondit avec dignité et une rare habileté au discours des députés, leur mit sous les yeux, dans un tableau

frappant de vérité, leur triste situation, et fit une telle impression sur leurs esprits que, sans répondre un mot, ils se retirèrent, les uns les larmes aux yeux, les autres en grinçant des dents. Les légats se séparèrent à Naumbourg. Commendone se dirigea vers le nord, passa par Leipzig, Halle, Wittenberg, et se rendit à Berlin. L'électeur Joachim le reçut avec bienveillance, témoigna des dispositions pacifiques, désirant, disait-il, l'union, se plaignant de ce que les théologiens ne voulaient pas la paix, parlant seul, parmi tous les princes allemands, avec respect du Pape et de l'Église romaine, et congédiant avec la plus haute vénération le légat du Saint-Siége en ces termes : « Certes, Monseigneur, vous m'avez inspiré de grandes et sérieuses pensées. » Toutefois l'électeur ne promit pas formellement d'envoyer un représentant au concile.

Le roi de Danemark refusa de recevoir le légat dans son royaume. Le roi de Suède, se disposant à partir pour l'Angleterre, laissa Commendone libre de l'y rejoindre ou d'attendre son retour. Commendone continua sa route pour inviter les évêques d'Allemagne, se rendit à Paderborn, Munster, Cologne, Trèves, Clèves, Liége, Aix-la-Chapelle, Bruxelles, Louvain, Lubeck, revint par les Pays-Bas, par Nancy, Trèves, Mayence, Wurtzbourg, Bamberg, Eichstædt, Munich, tint au courant des résultats de son voyage S. Charles Borromée, et passa en tout un an et demi dans cette importante tournée. En rendant compte au concile de sa légation, il fut obligé de faire un triste tableau de la situation de l'Église d'Allemagne, les protestants ayant partout repoussé les paternelles sollicitations du Pape. Il rapporta du moins la gloire d'avoir partout paru avec dignité, fait respecter l'Église en sa personne, agi avec abnégation, parlé avec hardiesse; de n'avoir blessé ni allié ni ennemi ; d'avoir, sinon convaincu, du moins réduit au silence ses adversaires impatients et impuissants ; réveillé le zèle des évêques attiédis, et produit dans toute l'Allemagne une impression favorable au concile de Trente et au Saint-Siége apostolique. En 1563 Pie IV l'envoya en qualité de légat en Pologne, à la cour du roi Sigismond, où, de concert avec le cardinal Hosius, évêque d'Ermeland, il travailla à l'acceptation du concile de Trente, à l'introduction des réformes disciplinaires, à l'admission des Jésuites, que les hérétiques avaient calomniés auprès de Sigismond. Ce fut en Pologne qu'il reçut sa nomination au cardinalat, en récompense de tous les services qu'il avait rendus à l'Église, nomination d'autant plus honorable qu'il avait rejeté les ouvertures qui lui avaient été faites à ce sujet par S. Charles Borromée et par les Pères du concile de Trente. Il resta en Pologne jusqu'en 1566; il fut alors envoyé par le Pape à Vienne, pour y faire accepter le concile de Trente par l'empereur Maximilien II et par la diète de l'empire. Il y remplit une seconde mission en 1568, pour détourner de concessions irréfléchies Maximilien, depuis longtemps soupçonné d'avoir des tendances protestantes. Sigismond mourut dans l'intervalle, et la dernière affaire importante de Commendone fut d'apaiser les états de Pologne désunis et de contribuer à l'élection au trône de Pologne de Henri d'Anjou, frère de Charles IX, roi de France, et zélé catholique, à la place de Maximilien, son compétiteur. En 1573, Grégoire XIII étant monté sur le siége apostolique, Commendone revint à Rome, inquiet du jugement qu'on porterait sur le résultat de sa dernière mission, dans laquelle beaucoup de Catholiques l'accusaient d'avoir favorisé la France aux dépens de l'Allemagne. Toutefois le respect et la considération dont il jouissait de-

puis si longtemps étaient tels, la reconnaissance qu'on avait de ses services si grande et si générale, que, Grégoire étant tombé malade, les cardinaux résolurent, en cas de vacance, de porter Commendone sur le trône pontifical; mais il mourut avant le Pape, en 1584, à l'âge de soixante ans, à Padoue. Fléchier dit de lui que jamais la cour de Rome n'eut un ministre plus lettré, plus actif, plus désintéressé. Il fut, comme nous l'avons vu, chargé des affaires les plus graves dans les temps les plus difficiles; il entreprit, avec une dévorante activité, les voyages les plus éloignés et les plus fréquents, sut se concilier partout la faveur des princes, sans jamais pactiser avec leurs erreurs ou leurs passions. Infatigable dans ses efforts pour restaurer la foi et la discipline de l'Église, il s'opposa avec une inébranlable fermeté et une prudence consommée au courant des hérésies. Commendone fut certainement le plus fameux légat qu'ait jamais eu le Saint-Siége. A l'âge de vingt-six ans il maintient Marie dans la foi et ramène l'Angleterre à l'unité catholique; il négocie, sous cinq règnes successifs, en faveur de l'Église, au milieu des troubles politiques et religieux les plus sérieux, dans les affaires les plus épineuses; pendant vingt-deux ans il parcourt presque toutes les cours d'Europe, y inspire partout l'estime, y exerce partout l'autorité de la parole et de l'exemple, à Naumbourg vis-à-vis des protestants, à la cour de Berlin à l'égard d'un prince chancelant, aux diètes d'Allemagne et de Pologne en face de l'empereur suspect d'hérésie et des états passionnés et désunis. Commendone a laissé quelques écrits, quelques discours, des poésies, un ouvrage sur la curie romaine et sur l'Allemagne. A.-Marie Gratiani, son secrétaire, plus tard évêque d'Amélie, a écrit sa vie en latin; Fléchier l'a traduite en français. C'est dans cette *Vie* et d'autres sources contemporaines qu'est puisé tout ce qui se trouve sur Commendone dans Pallavicini, *Hist. Concil. Trid.*, l. XIII, c. 7; l. XV, c. 2-6 et c. 8; l. XXIV, c. 13; dans la *Purpura docta* d'Eggs, l. V, c. 8; dans Buchholz, *Hist. de Ferdinand I*, t. VIII, p. 388-393 et 402-411; dans Menzel, *Nouv. Hist. des Allemands*, t. IV, p. 215-249; t. V, p. 14-19; et enfin dans Prisac, *les Légats du Pape, Commendone et Cappacini, à Berlin*, etc.

MARX.

COMMENSALITÉ (*commensalitium*). C'est un des quatre motifs indiqués par les canons sur lesquels repose la compétence de l'évêque pour ordonner un clerc (1). Mais on entend aussi par là la communauté de table, comme, par le mot *familiaritas*, un service qui met pendant quelque temps un diocésain, devant être ordonné, dans l'intimité de son nouvel évêque. S'il n'est pas strictement exigé, dans ce cas, que l'ordinand partage réellement la table et le logement de l'évêque, il faut toutefois qu'il ait tiré sa subsistance et son entretien de la mense épiscopale, qu'il ait été pendant trois ans au service de l'évêque, et dans un commerce tel que celui-ci ait pu connaître les mœurs de l'ordinand. Il faut aussi que l'évêque donne dans l'espace d'un mois un bénéfice à celui qu'il a ordonné *ratione familiaritatis* ou *commensalitii*. Conc. Trident., sess. XXIII, c. 9, *de Reform.*; Innocent XII, const. *Speculatores*, de l'ann. 1694, *in Bullar. Rom.*, t. IX, p. 374, sq.

PERMANEDER.

COMMENTAIRE BIBLIQUE. C'est, dans le sens strict, une explication sérieuse du sens des saintes Écritures. On prend dans le même sens les mots ex-

(1) *Voy.* ORDINATION.

position, interprétation, narration, annotation, ou même scolie, *expositio, interpretatio, enarratio, adnotationes, scholia*, quoique ce dernier terme s'emploie le plus souvent pour désigner des remarques courtes et concises ajoutées au texte pour l'éclaircir.

Les *qualités essentielles* d'un bon commentaire biblique sont :

1° La *clarté*, sans laquelle il ne peut y avoir de véritable interprétation d'un texte quelconque : il faut d'abord, quoi qu'on dise, se faire comprendre ;

2° La *fidélité*, qui s'attache au *vrai* sens du texte et ne dit rien qui n'y soit explicitement ou implicitement contenu;

3° La *solidité*, par laquelle le commentateur non-seulement fonde ses explications sur des motifs justes et suffisants, mais expose ces motifs et prouve par là sa fidélité.

En outre il faut que le commentateur ait égard au degré d'instruction, de culture, aux besoins particuliers de ceux à qui il destine son commentaire. Celui-ci sera plus ou moins étendu, profond, explicite, suivant que les lecteurs auxquels il s'adresse seront censés avoir plus ou moins les connaissances préalables nécessaires à l'intelligence de la Bible, et son commentaire sera plus ou moins étayé de preuves, appuyé d'arguments, selon que les lecteurs seront plus ou moins prévenus par des préjugés, des opinions préconçues, des vues erronées, des doutes antérieurs, ou seront en danger d'y tomber; selon que le commentateur saura que ses lecteurs demandent des explications motivées ou se contentent d'une simple exposition et s'en rapportent à sa science et à sa fidélité. De là provient sans doute l'habitude qu'ont en général les Pères de commenter sans démontrer, d'expliquer sans motiver, d'affirmer sans apporter de preuves : ils parlent à des fidèles qui ont confiance en leur autorité.

Comme les degrés d'instruction et les besoins des lecteurs auxquels les nombreux commentaires bibliques existants sont adressés peuvent varier suivant les temps et varier dans un même temps, il peut arriver que des commentaires d'étendue très-différente aient une valeur relative semblable, si d'ailleurs, se valant par l'exactitude, ils répondent aux besoins et au degré de culture de leurs lecteurs.

Un commentaire est imparfait non-seulement quand les explications et les preuves manquent de justesse, mais encore lorsqu'il donne *trop* ou *trop peu* à ses lecteurs.

Trop, lorsqu'il entre dans des explications, des démonstrations et des argumentations dont ses lecteurs n'ont pas besoin; lorsqu'il parle de choses qui peuvent prouver l'érudition de l'auteur, mais qui s'écartent du but de l'interprétation, distraient l'attention du lecteur et s'éloignent du sujet principal. Nous n'entendons pas toutefois blâmer par là les commentaires qui, à côté de l'explication du sens du texte biblique, en font des applications; dans ce cas le commentateur non-seulement interprète, mais il fait une homélie ou un catéchisme. Personne ne peut blâmer et considérer comme une faute l'alliance de cette double fonction d'exégète et d'homilète, pourvu qu'elles soient bien remplies l'une et l'autre ; car cette alliance est conforme au véritable but de l'Écriture; elle répond à l'esprit de l'Église, et c'est pourquoi elle se trouve dans les œuvres exégétiques des Pères et des bons commentateurs.

Trop peu, lorsque le commentateur néglige soit d'expliquer le texte, soit de motiver son explication, où l'un et l'autre seraient nécessaires aux lecteurs; lorsqu'il leur laisse à décider eux-mêmes la manière dont il faut entendre des textes difficiles, quand c'est précisément

ce que les lecteurs lui demandent, ou qu'il ne leur donne pas au moins son opinion et les motifs probables de sa conviction.

Le commentaire biblique peut interpréter le *texte original* ou la *traduction* de ce texte. Dans ce dernier cas l'interprète catholique doit se servir d'une version approuvée par l'Église, ou, si elle manque, obtenir l'approbation de sa propre version. Quand les textes sont difficiles il faut les comparer au texte original, que la critique doit avoir reconnu exact.

Le commentaire biblique peut expliquer soit tous les livres, soit quelques livres, soit un seul livre de la sainte Écriture, allant du commencement à la fin, et, dans ce cas, on l'appelle d'ordinaire commentaire perpétuel; mais il peut aussi ne s'appliquer qu'à des parties, à des fragments difficiles, ou à une certaine classe de textes bibliques analogues entre eux, et alors on le nomme *dissertatio*, *tractatus*, *excursus*.

On ajoute ordinairement cette espèce de commentaire aux *commentaires perpétuels*, afin d'en référer à ceux-là en cas de besoin, sans avoir à s'arrêter d'une manière disproportionnée sur des textes difficiles et pour éviter des redites. Ces dissertations exégétiques sont publiées ou séparément, ou réunies, ou elles paraissent dans des Revues théologiques. Elles méritent l'attention par cela seul qu'elles s'occupent en général des parties les plus difficiles de l'Écriture sainte. Le commentaire, pour avoir la clarté que nous avons dit être sa première qualité, doit exposer dans un ordre convenable, avec méthode, les matières qu'il emploie. Quant au commentaire perpétuel, l'ordre le plus convenable semble être celui qui a été reconnu par l'expérience comme le meilleur, pour avoir été suivi par les plus sûrs interprètes et par la majorité des bons commentateurs, surtout des temps modernes. Cet ordre est le suivant.

1° L'interprétation particulière d'un livre biblique est précédée d'une *Introduction* qui renferme une notice sur l'auteur sacré et ceux à qui il s'adresse; puis sur l'occasion qui l'a déterminé, le but qu'il se propose, la teneur de son travail, le lieu et le temps où ce travail a été entrepris, préparant ainsi le lecteur à un jugement équitable et à l'intelligence de certaines parties de l'ouvrage. En même temps, si des circonstances particulières l'exigent, l'auteur traite de l'authenticité, de l'intégrité, de la langue originale et de la canonicité du livre. Quelques commentateurs mettent ces notices à la fin, parce que c'est par le travail même de l'interprétation qu'elles sont le plus souvent obtenues et justifiées. Cependant, comme un commentaire qu'on publie est le résultat des méditations de l'auteur et des recherches qu'il a faites sur le texte interprété, et qu'ainsi le commentateur sait, avant de publier son ouvrage, la teneur de ces notices, elles ne paraissent nullement déplacées, quand elles précèdent l'interprétation et y préparent le lecteur.

2° Le texte est divisé en sections, articles ou paragraphes, qui, lors même qu'ils sont les parties d'un grand tout, forment chacun une espèce d'ensemble, offrant au lecteur une dissertation complète sur un sujet donné ou seulement sur un côté de ce sujet. Il n'est pas absolument nécessaire de citer toujours le texte de ces sections, soit dans la langue originale, soit dans une traduction, pourvu qu'il existe de bonnes éditions de ce texte auxquelles l'auteur puisse renvoyer. Dans ce cas, il convient que le commencement et la fin de la section soient indiqués par la désignation du chapitre et des versets de la Bible; mais il est con-

venable aussi d'en donner un sommaire, ce qui devient souvent nécessaire pour montrer la liaison des écrits didactiques avec ce qui précède ou avec le but même du livre entier. Il n'est pas nécessaire de faire précéder l'interprétation proprement dite d'une paraphrase complète de la section ou du paragraphe. Cette paraphrase est, de temps à autre, utile, quand le commentateur veut indiquer clairement le sens littéral d'un passage difficile.

3° Lorsque, dans la série de ces sections ou paragraphes, le commentateur rencontre des *leçons différentes*, il faut qu'il indique quelle leçon il considère comme originale et préfère, et quels motifs il a pour cela. Son attention doit se porter surtout sur les leçons dont les différences entraînent une divergence de sens, et cela d'autant plus que la teneur du texte est plus importante.

4° Il faut, dans l'interprétation de chaque section et de ses parties, que le commentateur explique exactement tout ce qui peut être obscur ou inconnu aux lecteurs, au point de vue des expressions, des propositions, des personnes et des choses nommées dans les textes, et cela d'après les principes de l'herméneutique sacrée, et par l'emploi consciencieux de tous les moyens accessoires que fournit l'exégèse. On exige du commentateur qu'il explique les contradictions apparentes de certains textes bibliques et la divergence des commentaires d'autres interprètes, avec l'indication des motifs pour lesquels il s'en écarte, mais toujours en vue des besoins particuliers de son temps et de ses lecteurs. Enfin l'exégète catholique doit, conformément au précepte du concile de Trente (1), veiller à ce qu'il ne donne aucune explication des choses de la foi et des mœurs qui soit contraire au sens de l'Église catholique ou au sentiment unanime et évident des Pères (1).

(1) Sess. IV.

Cet ordre est également désirable dans les autres espèces de commentaires; seulement on le modifie suivant la nature particulière de ces commentaires.

Nous ne pouvons donner ici une *liste complète des commentaires bibliques existants;* nous indiquerons les principaux.

I. Des sept premiers siècles de l'Église on a les commentaires d'Origène, de S. Athanase, S. Éphrem le Syrien, de S. Basile, S. Grégoire de Nazianze, S. Chrysostome, S. Cyrille d'Alexandrie, S. Isidore de Péluse, Théodoret; dans l'Église latine, de S. Hilaire de Poitiers, S. Ambroise, S. Jérôme, S. Augustin, S. Grégoire le Grand.

II. Dans les siècles suivants, jusqu'à la prétendue réforme, il faut rappeler, outre les commentateurs indiqués dans l'article CHAINE (*Catenæ*), Bède, Théophylacte et S. Thomas d'Aquin, Alcuin, S. Bonaventure, Hugues de Saint-Caro, Nicolas de Lyre, Paul de Bourges, Alphonse Tostat et le Grec Euthyme Zigabénus.

III. Dans les temps modernes et dans les temps les plus récents :

A. *Commentateurs catholiques :*

a. De tous les livres ou de la plupart des livres de l'A. et du N. T. : Cornélius a Lapide, Cornélius Jansénius, Emmanuel Sa, Ménochius, Tirinus, Mariana, Dom Calmet, de la Haye (2 recueils, *Biblia magna*, 5 t., Paris, 1643, et *Biblia maxima*, 19 t., 1660); les Allemands Braun, Fischer, Brentano, Dereser et Allioli;

b. D'un livre ou de plusieurs livres historiques de l'Ancien Testament : Thomas de Vio (cardinal Caiétan), Augustin Steuchus, Jérôme Oléaster, Thomas Malvenda, Sébastien Barradius,

(1) *Voy.* EXÉGÈSE.

André Masius, Jacques Bonfrère, Arias Montanus, Nicolas Serrarius ;

Du livre de Job : Gaspard Sanctius, Jean de Pinéda, Fr. Vavasseur ;

Des Psaumes : Thomas Leblanc, Gilb. Génébrardus, Simon de Muis, Bossuet, cardinal Bellarmin, Gerhauser (Landshut, 1817) ;

Des Proverbes de Salomon : Rodolphe de Bayne, Ferd. a Salazar ;

Du Cantique des cantiques : Gilb. Génébrardus, Louis de Ponte, Kistemaker ;

Des Prophètes : Ar. Montanus, Jér. Pradus, Jean Vilalpandus, Fr. Ribeira, Four Ackermann (12 Proph. minor., Vienne, 1830), etc. ;

De tous les livres du N. T. : Schnappinger, Kistemaker, F.-X. Massl ;

D'un ou plusieurs livres du N. T. : Alph. Salmeron (4 Ev. et Ep. S. Pauli) ; Bern. Lamy (4 Ev.) ; Ant. Vogt (4 Ev. et Ep. Pauli) ; Jean Maldonat (4 Ev. edit. recentiss., Mog., 1840-44, 5 t.) ; Jacq. Pires (4 Ev., ed. nov. Mechl., 1823) ; Lamb. Frommondus et Thom. Massutius (Act. Apost.) ; Guil. Estius (Epist. S. Pauli et cathol., ed. nov., Mog., 1841 sq.) ; Jean Gagnæus, Fr. Tittelmann, Fr. de Tolède et Bernardin de Piconio (Ep. S. Pauli) ; Jean Lorin (Ep. cathol.) ; H. Klée (Év. de S. Jean, 1829 ; Ép. aux Rom., 1830 ; Ép. aux Hébr., 1833) ; Adalb. Maier (Év. de S. Jean, 1843-45) ; Mack (Ep. pastoral., 1836) ; Windischmann (Ép. aux Gal., 1843) ; Conr. Lomb (Epist. ad Hebr., 1843) ; Reithmayr (Ép. aux Rom., 1845) ; Louis Ab-Alcazar, Sylveira (Apocal.), etc., etc.

B. *Commentateurs protestants.* Outre Luther, Zwingle, Calvin, Mélanchthon, il faut citer : Brenz, Œcolampade, Bucer, Bugenhagen, Osiander, Bèze, Clericus, Hugo Grotius, Coccéius. Ont encore interprété

a. Toute la Bible : J.-G. et C.-F.-C. Rosenmüller (Scholia in N. et in V. T.) ; J.-D. Michaelis (Gött., 1773) ; Hetzel (Lemgo, 1786) ; le recueil intitulé *Critici sacri* ou *Anglicani* (Londini, 1660), et *Synopsis*, publiée par Matth. Polus (Londres, 1669) ;

b. L'Ancien Testament : J.-A. Dathe, J.-C. Schulz et Laurent Bauer, un ou plusieurs livres : Calov, Chytræus (Pentat.) ; Séb. Schmidt (Jos., Psal., Job, plusieurs prophètes) ; Schultens et Umbreit (Job et Prov.) ; Musculus, Cramer, de Wette, Böckel (Psaumes) ; Calixt, Hülseman, Helvicus, Vitringa, Ursinus (grands prophètes) ; Gésénius (Isaïe) ; Hävernik et Lengerke (Daniel) ; Kunad, Lambert, Tarnov, Wigand (petits prophètes) ; Chytræus, Gebhardi, Credner, Meier.

c. Le Nouveau Testament en entier ou en majeure partie ; J.-T. Wetstein (2 t. in-fol., Amstel., 1752) ; J.-B. Koppe (Act. Ap., in Ep. et Apoc.) ; Olshausen (N. T., Kœnigsberg, 1820) ; H.-A.-W. Meyer, de Wette (Manuel d'exégèse) ; *un ou plusieurs livres :* Ch.-F. Kuinöl (Lib. hist. et Ep. ad Hebr.) ; H.-E.-G. Paulus (réfuté par beaucoup de protestants) ; C.-F.-A. Fritzsche (Ev. sec. Matth. et Marc. et Ep. ad Rom.) ; Fr. Lücke (Écrits de S. Jean) ; A. Tholuk (Év. de S. Jean, Ép. aux Rom. et aux Hébr.) ; J.-F. Flatt (la plupart des Ép. de S. Paul) ; Rückert (Ép. aux Rom., aux Corinth., aux Gal., aux Éph.) ; Reiche (Ép. aux Rom.) ; Heidenreich, Billroth (Ép. aux Corinth.) ; Rheinwald, Hölemann (Ep. aux Philipp.) ; Steiger, Böhmer, Huther (Ép. aux Coloss.) ; Pelt (Ép. aux Thess.) ; Matthieu (Ep. pastor.) ; Bleck, Stier, Stein (Ép. aux Hébr.) ; Jachmann (Ép. cathol.) ; Theile, Gebser et Kern (Ép. de S. Jacques) ; Steiger (I de S. Pierre) ; Bengel, Eichhorn (Apocal.), etc. ; etc.

C. *Commentateurs juifs de l'A. T. :* R. Aben Esra, Maimonides (Moïse ben Maimon) ; Dav. Kimchi, Salomon Jarchi (Raschi), Isaac Abarbanel, Schelomo ben Melech, Lévi ben Gerson, Moseh ben

Nachmann, Vechai, Mardochai ben Elieser. — Dom Calmet, *Dictionarium historico-critic. S. Scripturæ*, Luc., 1725, in-fol., p. 26-67, offre une liste étendue et complète des Commentaires de l'Ancien et du Nouveau Testament et des dissertations et traités sur cette matière.

On peut comparer à l'œuvre de D. Calmet celui de Ch.-W. Flugge : *Essai d'une histoire des Sciences théologiques*, Halle, 1796-98, 3 vol.; C.-F.-K. Rosenmuller, *Manuel de la littérature de la Critique et de l'Exégèse bibliques*, Gött., 1797-1800, 4 vol.; G.-W. Meyer, *Hist. de l'Exégèse de la Bible*, Gött., 1802-9, 5 vol.; J.-B. Winer, *Manuel de la Littérature théologique, surtout protestante*, 3e éd., Leipzig, 1837; *Thesaurus librorum rei catholicæ*, Wurzb., 1847; Lippert et Schmidt, *Catalogue bibliographique*, n° 8, Halle, 1847, p. 34 (qui devrait indiquer plus exactement les commentaires dus à des auteurs catholiques).

KOZELKA.

COMMENTAIRE DU DROIT CANON. *Voy.* GLOSE.

COMMERCE CHEZ LES ANCIENS HÉBREUX. Le commerce, en tant qu'échange des produits, doit, d'après la nature des choses, être aussi ancien que la reconnaissance du fait et du droit de propriété. Cependant l'échange dut faire naître promptement la vente et l'achat proprement dits, et dès le temps d'Abraham on voit que les payements se faisaient par les marchands avec des pièces d'argent (1). Du reste, le commerce de l'antiquité fut d'abord un commerce régional, et, en Orient, un commerce de caravanes, nécessité par les nombreux déserts, les peuplades de brigands et les bêtes féroces qui rendaient les voyages peu sûrs. Les commerçants se réunissaient en groupes, fixaient certaines époques et certaines routes pour leurs expéditions, des étapes pour leurs dépôts de marchandises et leurs échanges, ne se servaient en général que de chameaux, et se restreignaient à transporter des marchandises légères et précieuses. Ces associations commerciales se nommaient caravanes (אֹרְחָה ou הֲלִיכָה, persan *karvan*, marchand) et traversaient déjà la Palestine au temps des patriarches. Joseph fut vendu à une de ces caravanes de marchands madianites (1). On s'occupait moins du *commerce maritime*, qui, on le comprend, se bornait à un commerce de cabotage, le long des côtes, tant que l'art de la navigation fut dans l'enfance. Les Phéniciens furent, ce semble, le premier peuple qui s'adonna exclusivement à la navigation et qui entreprit de grandes expéditions commerciales maritimes (2). Leur position géographique les y invitait naturellement, et la proximité des forêts du Liban leur en fournissait facilement les matériaux premiers.

Les Hébreux, malgré ce voisinage, paraissent pendant assez longtemps avoir pris peu de part ou même n'avoir eu aucune part aux transactions des Phéniciens. Leur commerce se réduisait à des échanges intérieurs, qu'animaient régulièrement chaque année les trois fêtes principales. De même que nous voyons encore de nos jours l'époque des pèlerinages de la Mecque être, pour ainsi dire, le moment des foires les plus importantes de l'Arabie, de même les Hébreux profitaient des jours qui réunissaient presque toute la nation autour du sanctuaire pour faire des affaires, porter le superflu de leurs denrées et de leurs produits sur les places, y acheter ou obtenir par échange les choses nécessaires à leur entretien. La loi mosaïque ne renferme, il est vrai,

(1) *Voy.* ARGENT MONNAYÉ.

(1) *Genèse*, 37, 25-28.
(2) *Genèse*, 10, 4. III *Rois*, 10, 11.

aucune disposition particulière sur les transactions commerciales, sauf la défense d'employer de fausses mesures et de faux poids (1). Tandis qu'elle se taisait absolument sur le commerce, silence qui ne semblait pas pouvoir être interprété favorablement, elle assignait à chaque Hébreu le champ qui devait lui fournir ce qui était nécessaire à son entretien, et veillait encore à ce que jamais ce champ ne pût être entièrement perdu pour lui et pour sa famille. Rien n'excitait spécialement l'Hébreu à augmenter son héritage par le commerce. En outre l'intérêt de l'argent entre compatriotes était défendu, l'année jubilaire éteignait toutes les dettes, double disposition qui était évidemment nuisible au commerce. On ne peut donc pas s'étonner beaucoup de ce que, sauf des transactions en quelque sorte passives et tout à fait indispensables sur les produits naturels ou industriels, les Hébreux ne s'inquiétèrent pas beaucoup du commerce extérieur avant David et Salomon.

Nous n'avons pas de renseignements positifs sur un commerce à l'étranger de quelque importance sous David; mais, comme il conquit Elath et Asiongaber (2), deux ports sur la mer Rouge (3), et qu'il était en rapport d'amitié avec les Tyriens (4), il est très-vraisemblable qu'il profita de ces circonstances favorables pour le commerce, puisque, d'après I Paral., 29, 4, il laissa à sa mort 3,000 talents d'or d'Ophir (5). Dans tous les cas, le commerce extérieur et maritime, pratiqué à l'aide des marins de Tyr, fut considérable sous Salomon. Les navires partaient d'Asiongaber, se rendaient à Ophir, et rapportaient principalement de l'or, du bois de sandal et des pierres précieuses (1); ils allaient sur la Méditerranée à Tarsis (en Espagne), et, d'après III Rois, 10, 22, en rapportaient, outre l'or et l'argent, qui abondaient anciennement en Espagne (*metallis plumbi, ferri, æris, argenti, auri, tota ferme Hispania scatet*) (2), שֶׁנְהַבִּים, קוֹפִים, תֻּכִּיִּים, c'est-à-dire, d'après les interprétations ordinaires, des dents d'éléphants, des singes et des paons (3). Mais, comme la navigation était surtout du cabotage, qu'elle était lente, il fallait aux navires de commerce qui allaient à Tarsis trois ans pour revenir (4). Cet espace de temps peut précisément servir à prouver que ces navires partaient de quelque port de la Méditerranée, comme Joppé, par exemple (5), et non d'Asiongaber, qu'ils doublaient l'Afrique et revenaient par la même route au point de départ, comme le pensent Michaélis (6) et Jahn (7).

Ce commerce profitable cessa avec le règne de Salomon. Ses successeurs immédiats furent occupés d'autres choses par suite de la division du royaume, et ce ne fut guère que le roi Josaphat, environ quatre-vingts ans après Salomon, qui chercha à raviver le commerce extérieur et qui fit construire à Asiongaber des navires qui devaient se rendre à Ophir. Mais la tentative échoua : les navires furent détruits, avant leur départ, par une tempête (8). Sous son successeur Joram Asiongaber fut prise par les Iduméens, qui se rendirent indé-

(1) *Lévit.*, 19, 36 sq. *Deutér.*, 25, 12.
(2) *Voy.* ASIONGABER.
(3) II *Rois*, 8, 14.
(4) II *Rois*, 5, 11. III *Rois*, 5, 15.
(5) Jahn, *Archéol. bibl.*, I, 2, p. 32.

(1) III *Rois*, 9, 26-28; 10, 11. II *Paral.*, 9, 10.
(2) Pline, *Hist. nat.*, III. Conf. les nombreux témoignages des anciens sur l'abondance de l'argent en Espagne, dans Bochart, *Phal.*, p. 169 sq.
(3) Keil, *Comm. sur les Rois*, p. 156.
(4) III *Rois*, 10, 22. II *Paral.*, 9, 21.
(5) Conf. *Jon.*, I, 3.
(6) *Spicileg. geogr. Hebræor. vet.*, I, 98.
(7) *Archéol.*, I, 2, p. 31.
(8) III *Rois*, 22, 49. II *Paral.*, 20, 35-37.

pendants de Juda (1). Amazias reprit ce port. Ozias rendit Élath à Juda, mais Élath retomba au pouvoir des Syriens sous Achaz et ne paraît pas être redevenu une possession judaïque avant la captivité (2). Ce commerce maritime de Salomon amena un commerce intérieur important entre la Judée, l'Égypte et la Syrie d'une part, commerce dont l'objet était surtout des chevaux égyptiens (3), et, d'autre part, la ville de Tyr, avec laquelle on échangeait du blé et de l'huile contre des bois de cyprès et de cèdre (4). Il continua plus ou moins activement sous les successeurs de Salomon. On voit, par exemple, dans Ézéchiel, qu'on transportait de Juda et d'Israël à Tyr notamment du froment, de la résine, du miel et du baume (5). Il est probable que ce n'était, en général, qu'un commerce de première nécessité.

Il en fut autrement après le retour de la captivité de Babylone. Les Juifs, dispersés dans diverses contrées, s'adonnèrent volontiers au commerce, lorsque le lieu qu'ils habitaient leur en fournit l'occasion; ils se mirent en relation avec leurs compatriotes restés en Judée et ravivèrent ainsi le commerce même de la Palestine. C'est ce qui arriva notamment en Égypte : les Juifs prirent une grande part au commerce de ce pays au temps des Ptolémée (6). Les princes favorisèrent aussi plus tard de toutes façons le commerce de la Palestine. Par exemple, Simon Machabée améliora le port de Joppé (7), et Hérode en fonda un nouveau à Césarée (8).

(1) IV *Rois*, 8, 20-22. II *Paral.*, 21, 8-10.
(2) *Voy.* Élath.
(3) III *Rois*, 10, 28. II *Paral.*, 1, 14-17.
(4) III *Rois*, 5, 24.
(5) 27, 17.
(6) F.-S. de Schmidt, *Diss. de Commerc. et Navigat. Ptolemæorum.*
(7) I *Mach.*, 14, 5.
(8) Jos., *Ant.*, XV, 9, 6.

Mais, avant cette époque, au temps d'Esdras et de Néhémie, les marchés hebdomadaires étaient si considérables à Jérusalem que les marchands de Tyr les fréquentaient (1), et on sait qu'au temps du Christ on faisait un trafic d'animaux servant aux sacrifices jusque dans le parvis du temple (2). La Mischna parle de marchands qui circulaient dans les villes (3) et vendaient souvent trop cher et cherchaient à trop bénéficier (4). Cependant, même à cette époque postérieure à la captivité, la loi mosaïque paraît avoir nui à l'activité du commerce, surtout du commerce extérieur. Sans ces entraves et sans leur position toute spéciale en face du paganisme, les Hébreux eussent, sans aucun doute, été un peuple commerçant considérable avant comme après la captivité; car les occasions étaient extrêmement favorables. Les côtes de la Palestine étaient anciennement les seules et exclusivement les seules en possession du commerce du monde, c'est-à-dire du commerce qui liait l'Europe à l'Asie. Si ces côtes de Palestine, qui, alors que le commerce ne se frayait pas encore d'autre chemin, nourrissaient tant de peuples, étaient visitées par tant de nations et étaient occupées par les plus grandes puissances commerciales, se fussent livrées aux transactions lointaines, elles eussent atteint une bien plus grande importance, avant l'époque où les Grecs dominèrent les mers et se mirent en possession du commerce du monde (5).

Welte.

COMMISSAIRE, *commissarius*. Non-seulement le pouvoir souverain politique ou ecclésiastique, mais encore toute

(1) *Néhém.*, 13, 16.
(2) *Matth.*, 21, 12. *Jean*, 2, 14-16.
(3) *Maseroth*, 2, 3.
(4) *Nedarim*, 3, 1.
(5) Bertheau, *Hist. des Israélites*, p. 121, 125. Conf. Tychsen, *de Commerciis et Navigationibus Hebræorum ante exil. Bab.*

autorité judiciaire ou administrative, ayant une juridiction régulière et des attributions déterminées, est en droit de transmettre le pouvoir de faire des actes judiciaires ou administratifs à d'autres personnes, pourvu que celles-ci soient en général aptes à remplir une charge. On nomme dans le sens strict commissaire, *commissarius*, celui qui est ainsi chargé de remplir une fonction en vertu de l'autorité et au nom d'un supérieur qui le commet à cette fin. Ainsi, par exemple, en Allemagne, des représentants du gouvernement fonctionnent en qualité de commissaires du souverain aux élections des évêques et des doyens, comme témoins de la régularité des formes de l'élection, ou à l'installation des dignitaires de l'Église, pour recevoir leur serment civil et les mettre en possession du temporel de leur bénéfice, ou durant un synode ou une autre assemblée ecclésiastique, pour y maintenir l'ordre et la paix, pour en suivre les discussions et en connaître les décisions. C'est ainsi que la toute-puissance papale délègue un archevêque à la consécration d'un évêque pour recevoir son serment d'obédience; un archevêque, un évêque ou un dignitaire pour suivre le procès d'information sur la capacité d'un prélat élu ou nommé; c'est ainsi qu'un ou plusieurs chanoines sont commissaires délégués de l'évêque pour présider les concours des bénéfices parochiaux, ou qu'un doyen institue ou installe un ecclésiastique dans son bénéfice ou fait une visite extraordinaire, entend des témoins dans des causes soumises à l'Ordinaire, dans des affaires de mariage, etc., etc. Tous ces commissaires sont temporaires, *commissarii temporarii*, et leur pouvoir s'évanouit avec l'affaire dont ils étaient chargés. Lorsque ces pouvoirs ont été accordés à plusieurs individus, la réunion se nomme *commission*.

Mais il y a aussi des commissaires et des commissions perpétuels (*comm. perpet.*), qui, en règle générale, ne peuvent être nommés que par le chef de l'État, et, dans les affaires ecclésiastiques, par le Pape et l'évêque; telles sont les diverses congrégations permanentes de cardinaux (1), instituées en cour de Rome pour s'occuper des affaires de l'Église; tels sont les évêques et archevêques auxquels, en vertu de son autorité apostolique, le concile de Trente a confié la charge de visiter les couvents des ordres exempts, situés dans leurs diocèses; les curés des grandes villes délégués en qualité de commissaires, à résidence fixe, par les évêques eux-mêmes, soit pour inspecter et protéger les couvents de femmes soumis à leur juridiction, soit pour présider le clergé des villes exempt de la juridiction des doyens ruraux.

Le pouvoir des commissaires de ce genre a tout le caractère d'une *délégation*, et c'est pourquoi il y a lieu de leur appliquer les principes exprimés dans les décrétales de Grég. IX, lib. I, tit. 29, *de Offic. et potest. jud. delegati*. Il en est de même des commissaires auxquels ne sont pas seulement commis les actes particuliers de justice ou d'administration, mais auxquels sont transmises la connaissance et la décision de toute une affaire judiciaire, comme, par exemple, un archevêque ou évêque auquel est déléguée par le Pape une affaire en instance d'appel, comme *judex in partibus* (2).

On peut légalement réclamer la nomination d'une commission temporaire déléguée pour toute la durée d'un procès (*causa*) lorsque les parties elles-mêmes la réclament; lorsque le juge ordinaire compétent est légalement récusé; lorsqu'un tribunal est illégale-

(1) *Voy.* Cardinaux (congrégations de).

(2) Cf., quant à la situation et à la sphère d'action d'un délégué, l'article Juridiction déléguée.

ment saisi; lorsqu'il y a discussion de compétence entre plusieurs tribunaux et que la cause est encore entière, *res integra;* enfin lorsqu'un tribunal retarde ou refuse opiniâtrément de rendre justice.

Cependant dans tous ces cas le tribunal du degré immédiatement supérieur peut être considéré aussi comme compétent. Ces commissions étant de véritables tribunaux institués dans des cas extraordinaires, il faut suivre en cela les règles ordinaires (1); le cours de l'instance reste également le même (2).

PERMANEDER.

COMMISSI. *Voyez* CONVERSI.

COMMISSORIUM (*rescriptum commissorium, commissoriale*). On nomme ainsi le mandat écrit que reçoit celui qui est commis à une fonction judiciaire ou administrative pour être autorisé (3) et dans lequel sont exactement définis ses pouvoirs (4). Il faut toujours interpréter strictement un pareil mandat (5), et tout acte qui va au delà de ces limites prescrites rend nul tout ce qui résulte de cette transgression (6). PERMANEDER.

COMMODE, empereur romain (180-192 apr. J.-C.). Il n'est nommé ici qu'en tant qu'il fut en rapport avec les Chrétiens. Il s'agit de savoir s'il les a persécutés et dans quelle mesure. Quelques écrivains reprochent à son père Marc-Aurèle d'avoir publié de sévères édits de persécution contre les Chrétiens *à cause de leur religion.* Ce qui est certain, c'est qu'il ne révoqua point les édits portés contre eux par ses prédécesseurs. Si Commode n'eut pas les vertus de son

(1) C. 13, X, *de Off. et pot. jud. deleg.*, I, 29.
(2) C. 9, X, *de Sent. et re jud.*, II, 27; c. 47, 53, X, *de Appellat.*, II, 28, *Sent.*, c. 10; *de Off. jud. deleg.*, I, 14.
(3) C. 24, X, *de Rescript.*, I, 3; c. 31, X, *de Off. et pot. jud. deleg.*, I, 29.
(4) C. 22, 33, X, *de Off. jud. deleg.*, I, 29.
(5) C. 32, X, *eod.*
(6) C. 32, 40, X, *eod.*

père, il ne l'imita pas non plus dans sa haine contre les Chrétiens.

Il faut que nous fassions ici l'observation, en apparence paradoxale, que le Chrétiens ont été, en général, plus tranquilles sous les plus mauvais empereurs. Ceux-ci laissaient aller les choses leur train naturel et s'inquiétaient peu du gouvernement proprement dit. Les bons empereurs, dans lesquels se réveillait le vieil esprit romain, voyaient, au contraire, dans le Christianisme un danger pour l'empire, qui ne pouvait, dans leur opinion,subsister si la religion nouvelle était universellement adoptée; c'est pourquoi ils cherchaient de toute manière à la détruire. Les mauvais empereurs vivaient sans prévoyance, sans inquiétude, sans penser à l'avenir de l'État. Tel était Commode. Sous son règne les Chrétiens jouirent d'un temps de repos qu'on attribue à sa concubine Marcia (1); il y avait, selon S. Irénée (2), des Chrétiens jusque dans le palais et parmi les officiers de l'empereur. Mais, si Commode ne donna pas d'ordre exprès pour rechercher et juger les Chrétiens, les lois d'après lesquelles on pouvait condamner en cas d'accusation publique subsistaient toujours. C'est ainsi que le savant sénateur Apollonius fut condamné à mort, à Rome, sur la dénonciation de son esclave (3). Tertullien parle de persécutions partielles (4), et S. Irénée rapporte des faits de martyres de ce temps (5). Cependant, comme on savait que les dispositions de Commode à l'égard des Chrétiens étaient favorables, les gouverneurs n'étaient pas poussés à exécuter d'office les lois existantes et à céder à la fureur du peuple, qui attribuait toutes les calamités publiques aux Chrétiens, ennemis des dieux. En somme

(1) Dion Cassius, 72, 4.
(2) *Adv. Hæres.*, IV, 30.
(3) Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 21.
(4) *Ad Scapul.*, c. 5.
(5) *Adv. Hæres.*, IV, 33, 9.

on peut considérer la situation des Chrétiens sous Commode sous un jour assez favorable.

COMMODIEN, écrivain chrétien. D'après ce qu'il raconte lui-même, il fut longtemps païen. La lecture de l'Écriture sainte l'amena au Christianisme. On ne sait pas exactement le lieu de sa naissance. Il a, par son style et sa langue, une grande affinité avec les auteurs chrétiens d'Afrique, et pourrait bien, par conséquent, être Africain d'origine : *Stylus*, dit Rigault, *dicendique genus Africanæ ferociæ rusticitatem sapit*. Il se donne le surnom de Gazæus; était-ce par allusion à sa ville natale, Gaza en Palestine? était-ce par une sorte de jeu de mot portant sur le trésor des vérités chrétiennes qu'il avait découvert (*Gaza*, *thesaurus*), après avoir longtemps souffert de l'indigence du paganisme, ou parce qu'il vécut, selon la tradition, des aumônes des Chrétiens, des secours de leur Église? C'est sur quoi les opinions sont diverses. On n'est pas plus d'accord sur l'époque où il vécut. D'après Lactance, les uns le font paraître au temps du Pape Sylvestre (314-335), et ils en appellent à un passage de son livre et à Gennade, qui, c. 15, *de Script. Eccl.*, dit de lui qu'il suivit les opinions millénaires de Tertullien, de Lactance et de Papias. Mais le passage de Commodien, *Instruct.* XXXIII, 5, est mal interprété dans ce cas, et, relativement, falsifié. Le contenu général du livre ne s'accorde pas avec cette époque, et l'observation de Gennade qu'on cite, qui semble le placer après Lactance, peut sans peine s'appliquer non au temps où vécurent, mais aux opinions auxquelles appartinrent les écrivains dont il parle. Les autres, et leur opinion nous semble plus fondée, placent, avec Saxo, Commodien vers 267-70. Il affirme lui-même qu'il s'est écoulé deux cents ans (et non trois cents) depuis l'introduction du Christianisme (1), et beaucoup de passages de son livre ont rapport à ce temps.

Son livre intitulé *Instructiones adversus gentium deos* renferme quatre-vingts chapitres et se divise en trois parties. La première (I–XXXVI) démontre aux païens la folie de l'idolâtrie et les exhorte à embrasser la religion de Jésus-Christ. La deuxième (XXXVII–XLV) s'efforce de convertir les Juifs et traite en même temps de l'Antechrist, du jugement dernier et de la résurrection. Dans la troisième partie (XLVI–LXXX), qui est remplie de sentiments pieux, partant d'un cœur humble, ardent et dévoué au Christ, il s'adresse aux catéchumènes, aux fidèles et aux pénitents. Il recommande en particulier aux fidèles de se défendre de toute espèce de haine, le martyre lui-même devant leur être inutile s'ils laissaient entrer dans leur cœur quelque ressentiment contre leur prochain. Il leur rappelle qu'ils sont soldats du Christ, devant sans relâche combattre leurs passions, fuir les plaisirs mondains et les spectacles; il recommande aux femmes chrétiennes de la simplicité dans leurs vêtements; il convie les ecclésiastiques à remplir consciencieusement leur ministère, à éviter toute espèce d'avarice, et à mener une vie exemplaire; aux riches il recommande d'être humbles, de pratiquer des œuvres de miséricorde, et il blâme sévèrement ceux qui ne savent pas se taire et se tenir tranquilles durant les offices divins. — Du reste on trouve dans Commodien diverses erreurs qui lui sont communes avec quelques anciens, et c'est pourquoi le Pape Gélase a placé son livre parmi les apocryphes. Les anges, d'après lui, sont tombés par suite de leur commerce avec les femmes; Néron est l'Antechrist; il y a une double résurrection : celle des bons au commence-

(1) Conf. *Instruct.* VI, 2.

ment du règne de mille ans, celle de tous les hommes au dernier jugement. Les bons règneront pendant mille ans sur la terre après la première résurrection (1). — Au point de vue de la forme ce petit livre n'a rien de séduisant. Ce sont des vers qui figurent des espèces d'hexamètres, sans observation de la quantité des syllabes et, par conséquent, sans mètre (*versus politici*); le style est dur, obscur, plein de barbarismes. Commodien se plaît aux acrostiches; ainsi, par exemple, dans la dernière partie, si on lit les lettres à rebours, il en ressort les mots : *Commodianus, mendicus Christi.* C'est le P. Sirmond qui a découvert ce petit livre; Nicol. Rigault l'a publié après lui, Tulli Leucorum apud S. Belgrand, 1650; on le trouve à la suite des œuvres de S. Cyprien, de Priorius, Paris, 1666. Commodien a encore été plusieurs fois réimprimé, avec des dissertations, par Dodwell et Schurtzfleisch, Wittenberg, 1705; avec Minucius Félix par Davisius, Cambridge, 1711. Cf. Schröckh, *Hist. de l'Égl. chrét.*, t. IV, p. 440; Du Pin, *Nouv. Bibl. des Auteurs ecclés.*, t. I, p. 219 sq.; Bähr, *Histoire de la Littér. romaine*, suppl., Ire Part., p. 20; *Permanederi Bibliotheca patristica*, t. II, p. 897 sq.; Möhler, *Patrologie*, p. 903; Cave, *Script. eccles. Historia litteraria*, p. 87 sq.

FRITZ.

COMMUN DES SAINTS, *commune sanctorum*. *Voy.* BRÉVIAIRE.

COMMUNAUTÉ DES BIENS. Parmi les idées qui, dans la société moderne, ont été le plus agitées, l'idée de la communauté des biens se trouve au premier rang. On l'a poussée dans ses conséquences extrêmes jusqu'à vouloir introduire la communauté des femmes; mais ni l'une ni l'autre de ces idées n'est nouvelle; elles ont paru à maintes reprises dans le cours de l'histoire, sous diverses formes et sous divers prétextes.

Nous allons, dans cet article, jeter un coup d'œil général sur les principales formes que cette idée a revêtues et sur les principes dont on l'a étayée. L'Orient nous offre les premiers modèles de la communauté des biens, si nous tenons compte de la vie monastique, qui s'y développa d'abord et dont le caractère spécial est le renoncement de ses membres à toute propriété particulière.

Mais, abstraction faite de l'institution monastique, l'Occident apparaît comme un sol beaucoup plus favorable au principe communiste.

Ce furent des philosophes qui donnèrent les premiers l'exemple de la communauté des biens. Les Pythagoriciens l'avaient adoptée, mais seulement, selon toute apparence, pour les initiés du degré le plus élevé. Platon l'admit dans sa République idéale, et l'on voit combien il attachait d'importance à cette idée par la réponse qu'il fit aux Arcadiens et aux Cyrénéens, qui le priaient de devenir leur législateur : « Je répondrai à vos désirs quand vous aurez renoncé à tous vos biens. » La conviction de Platon était que, dans une communauté conforme à la nature humaine et à la raison, nul membre ne devait rien posséder ou faire pour lui-même, mais que tous possédaient et devaient agir avec et par l'ensemble. A partir des Pythagoriciens jusqu'à nos jours, nous trouvons une série non interrompue d'exemples pratiques de la communauté des biens; ils se rattachent tous à des idées religieuses, souvent à des idées fausses, parfois à des principes de philosophie socialiste.

Les Esséniens (1) de Palestine exigeaient, au rapport de Josèphe (2), de chacun de ceux qui entraient dans leur ordre,

(1) *Voy.* CHILIASME.

(1) *Voy.* ESSÉNIENS.
(2) *Antiq.*, II, 8, § 3.

qu'ils transmissent leurs biens à la communauté. Ils tenaient tellement au renoncement à toute propriété privée que chaque membre était obligé de rapporter le soir à la caisse commune ce qu'il avait gagné par son travail du jour. Ils se considéraient comme des frères et prétendaient, par leur institut, obvier à deux inconvénients sociaux, la bassesse qu'engendre la pauvreté et l'orgueil qui naît de la richesse.

L'exemple le plus célèbre de la communauté des biens fut celui que donna la première communauté chrétienne de Jérusalem. La vie apostolique devint l'idée mère d'où découla l'inépuisable torrent des ordres religieux dans le Christianisme. Au renoncement à toute propriété privée les moines chrétiens associèrent primitivement le travail commun, dont les produits appartenaient à la communauté, étaient administrés par les supérieurs et servaient à l'entretien des membres de l'ordre. L'activité des moines et leur vie économique devaient amener la surabondance, et, quoique celle-ci n'augmentât pas la part de ceux qui avaient renoncé à tout, elle enrichissait la caisse de la communauté; la pauvreté de chacun devenait la source de la richesse commune, richesse qui ne tarissait point par les plus abondantes aumônes et les œuvres de bienfaisance auxquelles on l'appliquait.

A l'époque où les possessions accumulées des couvents commencèrent à offusquer bien des gens parut S. *François d'Assise* (1), qui fonda son ordre sur la pauvreté, non plus seulement des individus, mais de la communauté elle-même. L'influence que cette abnégation des Franciscains exerça sur la vie sociale fut immense; ce fut une prédication victorieuse pour les pauvres et pour les riches, apprenant aux uns à se passer des richesses, aux autres à ne pas s'y attacher.

Cependant Grégoire IX et Nicolas III pensèrent devoir adoucir la sévérité primitive de la règle franciscaine. La division s'introduisit dans le sein de l'Ordre; la stricte Observance, conservée par l'un des partis, ne resta pas sans écho parmi le peuple, envieux des richesses des moines et du clergé; cet exemple fut maintes fois proclamé d'une manière menaçante par des chefs de sectes enthousiastes et puissants, qui entretenaient le ferment de l'envie parmi la foule, élevaient ses prétentions jusqu'aux limites les plus extrêmes et les plus étranges, et le poussaient aux démarches les plus violentes. La possession des biens de ce monde, disaient-ils, est en général criminelle, surtout pour le clergé et les moines. Leurs richesses sont inconciliables avec l'idée de la vie apostolique; car, que signifie le vœu de pauvreté de l'individu, si, comme membre d'une communauté, il devient plus riche que jamais? Le vœu monastique de pauvreté n'est donc, avec la richesse de la communauté, qu'une damnable hypocrisie. On ne peut concéder aux couvents la communauté des biens qu'en tant qu'elle ne se restreint pas aux seuls membres de l'ordre, mais qu'elle s'étend à tout le monde social (1). *Gérard Ségarelli*, imbu de ces idées exorbitantes, fonda, vers le milieu du treizième siècle, une association d'hommes qui s'assigna pour but de ressusciter la vie apostolique, partant de l'idée que la sainteté est impossible sans la pauvreté. C'était une arme des plus dangereuses contre le *statu quo*. Si l'absolue pauvreté apostolique est la condition nécessaire de la sainteté, l'Église, telle qu'elle existait, ne pouvait être ni sainte, ni apostolique, par con-

(1) *Voy.* FRANÇOIS D'ASSISE (S.).

(1) Conf. C.-B. Hundeshagen, *le Communisme et la Réforme ascétique sociale dans le cours des siècles chrétiens; Études et critiques de théol.*, 1845, cah. 3, p. 605.

séquent ne pouvait être la véritable Église. Cette levée de boucliers n'eut d'autre conséquence immédiate que de faire monter le fondateur de cette prétendue communauté apostolique sur l'échafaud, à Parme, en 1300.

Mais l'étincelle allumée continua à couver sous la cendre et fit éclater un nouvel incendie, lorsque *Fra Dolcino* (Dulcin) (1), succédant à Ségarelli comme chef de la secte, essaya, en Piémont, de réaliser par la violence les idées hyperascétiques de son maître. Il souleva les paysans, arbora le drapeau du communisme religieux et commença la guerre des *Patarins*. On eut de la peine à venir à bout de cette sédition fanatique, dont les principes, sous une forme nouvelle, se révélèrent plus tard, avec un mélange d'idées panthéistes, dans la secte des *Frères et Sœurs du libre esprit* (2). Cette secte, qui ne visait à rien moins qu'à une réforme totale de l'Église et de la politique, prétendait ramener les hommes à l'état primitif de l'humanité, abolir par conséquent toute distinction sociale et tous les préjugés qui s'y rattachent, et par suite tendait surtout à l'abolition de toute différence des sexes, ce qui, à leurs yeux, était le point capital de la réforme. Pour arriver à ce terme, leur polémique partait d'assez haut, puisqu'ils soutenaient que, pour l'esprit libre qui se sent et se sait un avec Dieu, toute distinction morale disparaît. Les institutions civiles et ecclésiastiques n'ont de signification que pour les esprits non encore affranchis. Dans le royaume des esprits libres, la communauté des biens est substituée à la propriété privée ; la communauté des femmes remplace le mariage : toutes les barrières sociales tombent et disparaissent.

(1) *Voy.* DULCIN.
(2) *Voy.* FRÈRES DU LIBRE ESPRIT.

Une branche de cette secte fort répandue se retrouva dans les mouvements politico-ecclésiastiques des *Hussites* et se perdit dans les mœurs dissolues des *Adamites* (1), qui déclarèrent la guerre à toute espèce de vêtements, et pensaient avoir trouvé la liberté de l'esprit dans la communauté des femmes. Le chef fanatique de la secte des *Taborites*, *Ziska*, mit un terme à ces desordres.

Cependant l'Allemagne vit successivement éclater une série d'agitations religieuses et sociales qui avaient toujours pour but la communauté des biens ou le partage égal des terres. Les premiers mouvements, qui commencèrent au milieu du quinzième siècle, eurent une couleur politique ; les derniers, se rattachant aux idées de la réforme, présentèrent un caractère plus spécialement religieux, comme on le vit dans les scènes qui terminèrent les tragiques horreurs de Munster. Le quinzième siècle fit éclater partout une tendance démocratique, et le tiers-état commença à se remuer, à s'agiter, à prétendre à la domination politique et sociale. Les plaintes du peuple opprimé éclatèrent dans la fameuse chanson populaire allemande du moyen âge :

Als Adam pflügt' und Eva spann,
Wer war denn da der Edelmann?

Adam bêchant,
Ève filant,
N'ont connu de leur vie
La gentilhommerie.

Jean *Böheim*, de Niklashausen, prêchait que tous les hommes étaient frères, que chacun devait gagner son pain de ses propres mains, et que l'un ne devait pas posséder plus que l'autre. Il se forma en Alsace une confédération de paysans selon laquelle il ne devait plus désormais y avoir que des hommes li-

(1) *Voy.* ADAMITES.

bres sur le sol allemand. C'est ainsi que le quinzième siècle fournit de nombreux éléments incendiaires au siècle suivant. Déjà le feu avait éclaté dans d'autres pays : en Angleterre, par exemple, où, à la fin du quatorzième siècle, *John Bull* proclamait que la situation était intolérable, que les choses n'iraient bien que lorsque tout serait commun entre tous et qu'il n'y aurait plus ni nobles ni roturiers (1). Au commencement du seizième siècle, la confédération des paysans d'Alsace se renouvela ; il fut question de rétablir l'année jubilaire des Juifs qui rendrait à chacun ses biens aliénés. On voit ici les tendances politiques se rattacher à des idées et à des institutions bibliques, et, lorsque la réforme fit de la Bible un livre populaire, celui-ci fut naturellement exploité dans le sens des idées démocratiques. Les paysans de Souabe et de Franconie, qui, en 1525, s'élevèrent contre les seigneurs, dirent expressément, à la fin de leur manifeste, que, s'il y avait quelque chose de contraire à la parole de Dieu dans les onze articles qu'ils avaient proclamés, ils l'abandonneraient dès qu'on le leur aurait prouvé par l'Écriture. Ces articles ne renfermaient en général pas autre chose que ce que, dans les temps modernes, le tiers-état a obtenu en Allemagne : l'égalité devant la loi, la garantie de la propriété, l'abolition du servage, l'égale répartition des impôts, l'abolition de la dîme, etc., etc. Cependant les chefs du mouvement allaient bien au delà de ces demandes exposées dans le ton le plus soumis, et ébranlaient les fondements de la constitution politique de l'empire lui-même. Sécularisation des biens ecclésiastiques, concentration du pouvoir dans les mains de l'empereur, abolition de la distinction politique des États, abolition du droit civil, domination souveraine du droit divin et naturel, tels sont les traits principaux du plan de réforme proposé du haut de la chaire populaire de Heilbronn et qu'il fallait réaliser, le glaive et la torche à la main.

Thomas Munzer fit entrer cette agitation révolutionnaire dans sa période religieuse. Il s'agissait d'établir, sous sa conduite, le règne de l'esprit dans la communauté des frères ; il fallait abolir définitivement le pouvoir spirituel et temporel, la tyrannie que le Sauveur avait clouée à l'arbre de la croix ; il fallait combler l'abîme qu'on avait creusé entre la liberté évangélique et la constitution politique par l'égalité civile et la fraternité universelle. Munzer s'agita longtemps avant de trouver un sol favorable à la révolution qu'il méditait ; il le rencontra enfin à Altstadt, en Thuringe. Rien alors n'arrêta plus l'ardeur de son sauvage fanatisme. Il surexcita le peuple déjà suffisamment agité par ses promesses et ses menaces prophétiques et l'entraîna dans une effroyable et sanglante anarchie. Le peuple devait être juge suprême et en dernier ressort de toutes les affaires religieuses et politiques. Il fallait introduire l'Évangile de la liberté et de l'amour par la haine, la violence et le crime. Munzer ne prétendait pas seulement à une fraternité universelle, embrassant le monde entier, au point de vue du pouvoir spirituel et politique ; il était assez conséquent pour associer à la pensée de la liberté et de l'égalité universelles celle de la communauté des biens, comme leur base matérielle indispensable. Il déclarait qu'il était intolérable qu'on eût fait une propriété privée de toutes les créatures : des poissons dans l'eau, des oiseaux dans l'air, des plantes sur la terre ; qu'il fallait affranchir toutes les créatures si la parole de Dieu devait s'accomplir. Il fallait donc que tout fût commun,

(1) Conf. Ullmann, *les Réformateurs avant la Réforme*, t. I, p. 421.

le travail comme les biens; chacun devait recevoir suivant son besoin et selon les circonstances. L'Évangile exige que l'Eglise et l'État se fondent et se confondent dans la communauté des saints. Il commença à réaliser le plan de nivellement universel à Mulhausen (en Saxe), où, à la suite d'une sédition populaire des anabaptistes (1), il devint maître et magistrat suprême de la ville. On établit sérieusement la communauté; Munzer administrait le bien commun et distribuait le travail et le salaire. Cette sanglante semence mûrit rapidement; le moissonneur survint, et Munzer tomba sous le glaive qu'il avait tiré le premier. La doctrine porta tous ses fruits, après la mort de Munzer, dans Munster, devenue la nouvelle Sion sous son roi *Jean de Leyde.* A la communauté des biens s'associa alors, comme conséquence fatale et prétendue biblique, celle des femmes. Le Christ ayant promis le royaume des cieux aux publicains et aux femmes de mauvaise vie, les femmes devaient renoncer au mariage pour être sauvées. Telle était la doctrine des uns, tandis que les autres pensaient qu'après la renaissance on ne pouvait plus pécher en général, et que, parmi les saints tout devant être commun, la communauté des femmes devait régner comme celle des biens. Jean, « le roi de justice, assis dans le nouveau temple, sur le trône de David, » s'entoura de toute une troupe de concubines. L'une d'elles s'étant révoltée contre ce commerce infâme, il lui trancha la tête en plein marché, tandis que les autres chantaient : « Gloire à Dieu au plus haut des cieux! » Arrivé à l'apogée du pouvoir et du crime, Jean de Leyde tomba; Munster fut pris, la nouvelle Sion détruite, mais non le fanatisme qui l'avait fondée. Il continua à fermenter dans les esprits et à se répandre dans toute la Germanie. Genève devint un de ses principaux foyers, et les nouveaux sectaires reçurent le nom de *Libertins.* Leur but principal était le relâchement ou plutôt l'abolition du lien conjugal, et c'était ainsi qu'ils prétendaient comprendre et accomplir les premiers la véritable idée de la liberté chrétienne. Il n'y a de valable, avait-on dit à Munster, que le mariage conclu en esprit. Celui qui est rempli de l'Esprit, disait-on à Genève, ne doit pas soupirer sous le joug d'un lien contracté dans la servitude; il le rejette et trouve de nouvelles et de véritables épouses dans ses sœurs spirituelles. L'esprit, qui ne peut plus pécher, n'a plus d'autre loi que lui-même; il va où son penchant le pousse, sans être arrêté par aucun lien, même de proche parenté. Ainsi s'expliquait, avec une hardiesse d'autant plus grande qu'elle était sincère et croyait agir conformément au véritable esprit du Christianisme, au milieu des plus affreux désordres, Benoîte Ameaux, femme d'un conseiller de Genève, accusée devant le consistoire. « La communauté des saints n'est-elle pas une idée chrétienne? disait-elle. Réaliser complétement cette idée ne peut évidemment être un péché, et cette idée n'est réalisée qu'autant que tout est en commun, les biens, les maisons, les corps. Le fidèle n'a atteint le degré suprême de l'amour que lorsqu'il a compris cette idée de communauté, et elle ne peut être interdite à personne, pas même aux parents les plus proches. Repousser ceux pour lesquels on m'accuse d'avoir eu trop de complaisance eut été aussi dur, aussi inhumain que de refuser à boire et à manger à un pauvre (1). »

Genève devint en même temps le siége d'une littérature libertine, ramenant aux idées panthéistes, qui seules peuvent évidemment donner quelque consistance à la doctrine du libre esprit.

(1) *Voy.* ANABAPTISTES.

(1) Hundeshagen, l. c., p. 870.

Calvin et *Farel* prirent la plume pour combattre ces tendances et luttèrent ainsi contre les conséquences de leurs propres principes. *Coppin*, un des écrivains les plus considérables de la secte, prétendit que l'Esprit de Dieu fait, en tout et partout, ce qui arrive. Les passions, les désirs et les actions de chacun sont les actions, les désirs, les passions de Dieu, sont les manifestations nécessaires de l'Esprit, qui pousse l'homme, et dont nul ne peut être scandalisé. Calvin (1) accorde à ses adversaires que c'est Dieu qui prédestine l'homme au mal comme au bien, qui le pousse, qui est l'unique principe et le souverain moteur de la vie humaine; mais, quand il s'agit d'appliquer ce principe dans toutes ses conséquences, Calvin, retenu par un reste de tact moral, s'arrête tout à coup, se retourne et combat ses propres partisans. Il n'abandonne pas l'idée de communauté; il avoue qu'elle n'est pas d'accord avec la volonté *manifeste* de Dieu; toutefois il prétend qu'elle se trouve dans les *profondeurs* mystérieuses de la volonté divine. Mais que répondre lorsque les Libertins déclarent cette distinction insuffisante, affirment que l'unité intime de la volonté manifeste et de la volonté mystérieuse de Dieu est une conséquence de son absolue vérité, et ajoutent que précisément ce que Calvin nomme la volonté cachée de Dieu est cette vérité une et absolue, et que ce qui se manifeste en dehors de celle-là comme volonté divine n'est qu'apparence et illusion, s'évanouissant dès qu'on revient franchement au véritable esprit de Dieu? Cette dialectique est en effet celle du docétisme de Coppin. *David Joris*, de Delft, soutint, comme Coppin, la cause des Libertins absolus; il poursuivit surtout la réforme du mariage, en laissant davantage dans l'ombre les idées de communauté de biens et d'abolition de l'autorité. Cette idée de communauté des biens se retrouva, par une rencontre singulière, à la même époque, chez un homme remarquable par la gravité de son esprit et l'énergie de sa conduite, le savant et célèbre *Thomas Morus*. Sentant au plus profond de son cœur les plaies sociales de son temps, et cherchant avec ardeur un remède radical, il écrivit son livre *de Optimo Reipublicæ Statu*, *deque nova insula Utopia.* « Où règne la propriété privée, dit-il, il ne peut y avoir ni justice ni bien-être général, car il faudrait tenir pour juste que ce qu'il y a de mieux soit le partage du plus mauvais, ou bien considérer comme un bonheur que quelques-uns possèdent tout, que ce petit nombre ne soit même pas véritablement heureux et que les autres soient misérables. Le salut de l'État repose sur l'égalité et la communauté, et par conséquent l'abolition de la propriété privée est une indispensable nécessité. Sans la communauté des biens il faut que la majeure et la meilleure partie des hommes souffre de la pauvreté et n'ait pas le pain du jour; on peut soulager cette misère, on ne peut l'abolir si on n'adopte le moyen que je propose. » Thomas Morus publia cet écrit socialiste en 1516, en latin; on en fit un nombre infini d'éditions et de traductions. Un siècle plus tard *Thomas Campanella* imita l'*Utopie* de Thomas Morus dans sa *Civitas solis.* Ce moine dominicain (né en 1568, † 1639) eut beaucoup de ressemblance avec l'abbé de La Mennais. Tous deux commencèrent par mettre en tête de leur édifice social l'autorité papale, que le premier considérait comme portant le double glaive, le second comme expression du sens commun. La Mennais n'embrassa la cause populaire que dans la seconde période de sa vie; Campanella partit de là et ne se rangea du côté de l'autorité, pour se la rendre favorable, que

(1) *Voy.* CALVIN.

lorsqu'il vit que son plan de réforme ne pouvait se réaliser de bas en haut. La Mennais se contenta de confier ses idées sociales à des feuilles éphémères; Campanella en fit de vrais leviers de la vie réelle et en tira les conséquences extrêmes, comme on le voit dans les sonnets qu'il composa durant une longue captivité, et qui forment le pendant des *Paroles d'un Croyant.* Tous deux s'adressent au peuple avec des paroles ardentes; leur langue est comme un glaive de feu qui ouvre un avenir brûlant et fantastique aux yeux de la multitude fascinée; mais les sonnets sont d'une hardiesse que les *Paroles d'un Croyant* n'atteignent pas; ils ne reculent devant aucune conséquence, et l'absolue communauté des biens n'effraye pas le poëte réformateur. La semence de ces deux sectaires resta longtemps cachée, grandissant en silence, se révélant de loin en loin par quelques révélations subites, lorsqu'enfin les tempêtes de la révolution de 1830 la produisirent au grand jour, en firent un arbre immense, s'étendant au loin sur les provinces et les royaumes, pour couvrir de son ombre mortelle les multitudes séduites et égarées. Avant les socialistes des derniers temps et au moment de la Révolution française, *Gracchus Babeuf* avait prêché le partage et la communauté des biens dans *le Tribun du Peuple;* mais ses idées communistes ne trouvèrent pas d'écho alors. La constitution de 1791 proclama la propriété un droit inviolable et sacré, et la Convention nationale (18 mai 1793) décréta la peine de mort contre quiconque oserait proposer la loi agraire. Ce ne fut qu'après la révolution de Juillet qu'il fut permis au communisme d'élever publiquement la voix; depuis lors il ne s'est plus lassé et a de plus en plus fait retentir au loin ses séditieux murmures. Un collègue de Babeuf, *Buonarotti*, se mit à la tête des mouvements communistes, qui non-seulement aspiraient à l'égal partage et à la communauté des biens, mais au renversement de tout ce qui existait, voulant écraser sous les ruines de la société renouvelée l'État, l'Église, la science, les arts et la civilisation. Le principe sur lequel reposera l'organisation du monde communiste sera, d'après les auteurs classiques du système, le *matérialisme.* Il n'y aura plus de familles particulières et isolées; car c'est une exigence inique que de soumettre à un lien servile ce que la nature a créé libre et de donner à un homme une propriété personnelle sur la chair de son semblable. Les anciens communistes conservaient encore quelque apparence de religion et en invoquaient les idées, les usages et les formes; les modernes communistes ont complétement rompu avec ces idées surannées; ils n'ont qu'un commandement, qui est l'incrédulité : sur le reste liberté absolue. La religion, disent-ils dans un de leurs manifestes, doit être abolie dans la société et disparaître de la pensée et du cœur des hommes. La révolution anéantit en général la religion en rendant inutile l'espérance des choses célestes par la liberté et la pleine et absolue jouissance des biens de la terre. La liberté religieuse n'est donc que l'affranchissement de toute religion. Ce n'est pas, disent-ils dans le manifeste des démocrates allemands de 1849, la liberté de la foi que nous voulons, mais la nécessité de l'incrédulité. On peut voir, par exemple, dans le Catéchisme de *Jean Schneider* (1), pour les communes libres, que la religion de ces communes n'est autre chose que l'affranchissement de toute religion. Le communisme s'est joint au socialisme, qui ne proclame pas, il est vrai, aussi ouvertement la commu-

(1) Leipzig, 1849, p. 45 *et passim.*

nauté des biens et celle des femmes, mais qui l'a certainement en vue, ou du moins la produit fatalement comme une conséquence rigoureuse de ses principes. Nous n'avons pas à marquer ici les points de ressemblance et les différences entre ces deux systèmes ; on les trouvera aux articles COMMUNISME, SOCIALISME. Nous mentionnons seulement en passant le danger dont l'un et l'autre de ces systèmes menacent la société, dans le présent et l'avenir, par la conséquence fatale de la communauté des biens que le communisme proclame plus hardiment et auquel il tend plus audacieusement que le socialisme, plus voilé dans ses termes, plus prudent dans ses allures, plus mitigé dans son langage, aussi violent et aussi subversif dans ses principes et ses tendances définitives. L'article SOCIALISME insistera sur la position particulière que le monde socialiste prétend faire aux femmes, et en général sur la question fréquemment débattue dans les temps modernes de l'émancipation de la femme. Nous rappellerons seulement que le fondateur d'une nouvelle secte de l'Amérique du Nord, *J. Smith*, a voulu introduire la communauté des femmes à Nauvoo, dans l'État Illinois, mais qu'il a échoué dans son projet.

Il n'est pas nécessaire sans doute d'insister sur ce que la communauté des femmes et la polyandrie qui en est la suite ont de contraire à toutes les idées morales qui, jusqu'à ce jour, ont eu cours dans les sociétés civilisées. En livrant la femme à cet odieux dévergondage, il faudrait immédiatement abandonner un bien que jusqu'ici toute âme honnête a considéré comme le plus précieux des biens de la terre, celui qui lui donne le plus de joie, de calme, de bonheur et de tenue morale, la vie de famille (1). Quelle barbarie s'introduirait dans les rapports des sexes, quelle dissolution effrénée, quelle dégradation, lorsque l'amour, qu'enveloppe l'appétit sexuel, et qui seul relève et ennoblit, purifie et consacre ce que cette appétence animale a de grossier et d'abrutissant, lorsque l'amour aurait disparu entre l'homme et la femme, et qu'il ne resterait plus entre eux que la brutale passion et l'entraînement des sens. Le même sort atteindrait nécessairement l'éducation, qui deviendrait une affaire publique, puisque la famille n'existerait plus. Non-seulement l'amour des parents pour leurs enfants, ce lien intime et sacré du sang, s'évanouirait au milieu de cette polygamie universelle, mais les enfants seraient fatalement privés de la tendresse de l'amour maternel, de sa sollicitude que rien ne peut suppléer, et de toutes les influences moralisantes fondées sur la piété filiale, l'obéissance enfantine, l'amour paternel et tous les rapports de la vie domestique. Qui peut évaluer tous les éléments de civilisation, de moralité, qui s'évanouiraient avec l'existence de la famille ?

Quant à la communauté des biens, tout dépend de l'esprit qui l'engendre, esprit qui peut être fort divers, et qui, sans aucun doute, était fort différent chez les premiers Chrétiens de celui qui règne chez les communistes modernes. *Duo dum faciunt idem, non est idem.* La mesure et les limites, les voies et les moyens de la réalisation, tout diffère suivant la diversité de l'esprit qui inspire, qui anime, qui règle une œuvre ou une institution, et ce qui dans un cas peut être le salut de la société et sa gloire peut dans l'autre devenir sa honte et sa perte. En vain on en appelle, pour justifier la communauté des biens, à l'exemple des premiers Chrétiens (1), si on méconnaît, si

(1) *Voy.* l'art. FAMILLE.

(1) *Act. des Apôtres*, 2, 44, 45.

on ne possède pas leur esprit. Sans doute l'idée de la communauté des biens rappelle l'âge primitif du Christianisme; mais qu'importe si ce souvenir est vide, si la vie manque à l'idée, le sens au mot, 'esprit à la lettre ? On peut d'ailleurs se lemander si en général la communauté les biens existait parmi les premiers Chrétiens. Certes elle n'existait pas sous a forme d'un partage mécaniquement égal ou d'une fusion totale de toutes les propriétés privées en une masse commune. La propriété privée subsista; seulement chacun dut considérer son bien comme celui de tous, celui de tous comme le sien, le bien privé étant destiné à la jouissance générale, sans toutefois que la distinction du mien et du ien cessât jamais. Seulement, en cas de ente, on mettait le prix à la disposiion de la caisse commune. Nulle loi n'existait qui ordonnât absolument de renoncer à la propriété privée, et, si ce renoncement se présentait fréquemment, il était libre, spontané, il n'était n aucune façon une condition d'admission dans la communauté chréienne (1).

Ce qu'on appelle communauté des iens des premiers Chrétiens n'était pas utre chose en général que la disposition bsolue où était chacun de partager on bien avec son frère, de venir en outes circonstances au secours des néessiteux, de ne rien refuser au besoin 'un frère, d'enrichir sans cesse par des ons répétés, par des largesses continues, a caisse de la communauté, de telle orte qu'on pouvait dire des premiers hrétiens : Ils ont tout en commun. On ublie trop souvent, en parlant de cette ommunauté des biens, que la morale atholique distingue le domaine du coneil de celui du précepte, et qu'elle enseigne qu'une même idée morale est usceptible de divers modes de réalisation plus ou moins parfaits, de différentes expressions plus ou moins adéquates à l'idée même. L'expression la plus parfaite de l'amour du prochain se trouve, quant à la possession des biens, dans l'abandon à la puissance commune, dans le renoncement à la propriété exclusive et privée, sans cependant que cette réalisation parfaite de la loi qui ordonne « d'aimer son prochain comme soi-même » soit une règle de morale absolue, universelle, obligatoire et rigoureuse pour tous, sans qu'elle soit un devoir strict. L'idéal appartient au domaine du conseil. Que les premiers Chrétiens aient confondu ou non, dans leur conscience et leur pratique, l'idée et sa parfaite réalisation, le conseil et le précepte, toujours est-il que, dans la ferveur du premier amour, de cet amour qui est l'accomplissement de la loi et le lien de la perfection, l'idéal passa dans la réalité de la vie. L'amour est le principe qui réduit la dualité en unité ; voilà pourquoi, où l'amour est parfait, il abolit la division des biens et substitue la communauté au partage. Et en effet il y a toujours eu dans l'Église des âmes qui ont aspiré à cette perfection de l'amour, à cette réalisation de l'idée chrétienne, et qui ont pratiqué la communauté des biens dans des associations librement formées. C'est dans ces associations libres, c'est-à-dire dans les ordres, dans les communautés monastiques et religieuses, que s'est conservée jusqu'à nos jours l'étincelle sacrée de cette ferveur primitive, de cet amour parfait. La communauté des biens, sur laquelle repose toute l'organisation des ordres religieux, part d'un principe tout différent de celui sur lequel se fonde le communisme moderne. Le principe communiste, né d'une opinion abstraite de la nature humaine, ne tient compte que des intérêts terrestres et matériels ; il repose sur l'hypothèse d'une théorie absolue d'égalité d'après laquelle tous

(1) *Act.*, 5, 4.

les hommes sont naturellement égaux, et par conséquent ont un égal droit à la possession et à la jouissance des biens de ce monde. Il implique par conséquent la négation du droit de la propriété privée et ne voit aucune injustice dans l'abolition violente de cette propriété ; il y voit au contraire le rétablissement de l'égalité primitive et naturelle, et le terme de la folie qui a introduit la propriété dans ce monde et a fondé la société anormale actuelle. Celui qui, le premier, dit Rousseau, entoura un champ et dit : Ceci est à moi, et trouva des gens assez sots pour le croire, fut le fondateur de la société humaine (1).

La communauté des biens dans les couvents est, au contraire, la plus évidente affirmation et la plus forte reconnaissance du droit de propriété ; car, conformément à son principe, le renoncement à la propriété de ses membres se réalise d'après un conseil, non d'après un précepte ; c'est un fait non de contrainte, mais d'amour et de liberté. Chacun peut, en bonne conscience, à bon droit et à juste titre, conserver le bien qu'il tient de la Providence, comme il peut en disposer, dans des vues supérieures, pour le service du règne de Dieu. Un renoncement de ce genre, loin de nuire en rien à l'organisation sociale, est très-souvent le moyen le plus simple, le plus paisible, le plus conciliant, d'obvier à un mal de jour en jour croissant, c'est-à-dire au *paupérisme*, phénomène nouveau quant au nom, bien ancien quant à la chose, et propre surtout aux temps de révolution. On entend constamment retentir de nos jours les plaintes qui s'élevaient, lors de la décadence de l'empire romain, sur le contraste effrayant de la richesse des uns et de la misère des autres, sur le prolétariat sans travail, sans avoir, sans avenir.

Les poëtes de Rome nous dépeignent avec de vives couleurs la perversité morale qui s'était répandue dans tous les rangs de la société, et qui, disaient-ils, ne découlait que d'une source, à savoir de cet abîme creusé entre la richesse et la pauvreté, ou, pour parler poétiquement, dont l'or était l'inexorable cause, *summi materiem mali*, dit Horace (1). L'avarice et la dureté des riches, la désolation et la position désespérée des pauvres, les crimes effroyables qui pullulent de part et d'autre et que produisent à la fois la mollesse et la misère, forment le thème habituel de Perse et de Juvénal, qui ne trouvent pas de couleurs assez fortes, pas de traits assez énergiques pour effrayer leurs contemporains et les rendre attentifs aux maux qui ébranlent la société. L'insatiable avarice, disent-ils, centralise les fortunes entre les mains des riches ; cet entassement sans mesure et sans proportion engendre la misère ; les pauvres succombent non-seulement à leur dénûment irrémédiable, mais à la dureté de cœur, aux traitements indignes des riches, à l'indifférence des lois qui les oublient, à l'imprudence de l'État qui ne songe pas à eux ; leur désespoir les pousse à la violence, les précipite dans le crime ; et ce formidable entraînement de causes et d'effets, les poëtes le rattachent à la *plutocratie* comme à son premier anneau. Comment cette lèpre sociale sera-t-elle guérie ? Comment ces abîmes béants seront-ils comblés ? Comment ces contrastes effrayants seront-ils effacés ? Par la modération, répondent les poëtes, par des sacrifices volontaires, par le retour à un état naturel, à la satisfaction des besoins légitimes, par l'avénement d'un état social dans lequel il n'y aura plus ni riches ni

(1) *Disc. sur l'orig. et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Londr., 1781, p. 121.

(1) *Od.* III, 24, 49.

pauvres. — Qui pouvait contredire leur plan de réforme? — Mais qui ne sait qu'ils s'adressaient à de sourdes oreilles? — Le Christianisme seul introduisit dans le monde le principe modérateur et conciliant qui sut de tout temps inspirer à un certain nombre de ses disciples la pensée et le courage de renoncer librement à leurs biens, de se dépouiller volontairement de leur avoir, et de sacrifier, de plein gré et avec joie, leur fortune, leurs espérances mondaines, leur personne et leur vie, au soulagement des malheureux, au soin des pauvres. Ces sacrifices personnels, cette pauvreté volontaire servirent non-seulement à soulager matériellement les pauvres dans leur misère, mais encore à leur apprendre à supporter le fardeau de la vie avec une noble et raisonnable résignation. L'austérité, l'abnégation absolue des ascètes et des moines chrétiens étaient une vivante et permanente prédication, qui enseignait aux pauvres à se contenter de leur sort, à modérer leurs prétentions. La pauvreté fut, en général, envisagée sous un aspect nouveau : elle apparut comme un arrêt d'en haut, comme un degré pour s'élever au ciel, comme le vêtement humain et temporaire du Fils de Dieu, comme un honneur et l'héritage précieux de ses plus chers disciples. La vie pauvre du Christ a fait de la pauvreté un objet d'amour. L'Évangile est prêché aux pauvres; le riche n'entrera pas plus dans le royaume du ciel qu'un chameau ne passera par le trou d'une aiguille. Les pauvres d'esprit sont bienheureux, c'est-à-dire qu'il faut être détaché des biens de la terre et être prêt à s'en dépouiller dans l'intérêt du ciel, pour pouvoir y être admis. Non pas que la richesse, non pas que la possession de l'or et de l'argent soient déclarés des péchés ou des motifs de dépravation morale; le péché, le mal consiste à attacher son âme aux biens qu'on possède, à s'identifier avec la richesse, à s'endurcir dans leur possession, à fixer son cœur dans son trésor de manière à ce que ce cœur n'appartienne plus ni à Dieu ni aux hommes. Là est le mal; par là seulement les richesses deviennent la source des maux, des divisions, des haines qui déchirent la société. Le Christianisme n'a pas donné aux pauvres le droit de faire rendre compte aux riches, comme le pensait Campanella quand il disait : « L'avare ne pourrait être condamné si les pauvres n'avaient droit à son superflu. » Le Christianisme proclame l'inviolabilité et la sainteté du droit de propriété, par cela même qu'il provoque ceux qui possèdent à la compassion, à la bienfaisance, à la miséricorde, à l'aumône, qu'il fait appel à leur liberté, liberté qu'il constate, en quelque sorte derechef, sous ce rapport, en promettant une récompense aux riches qui se dépouilleront pour les pauvres de ce qu'ils possèdent.

Le Christianisme, rappelant incessamment aux hommes qu'au delà de ce monde, où la pauvreté et la richesse sont en lutte perpétuelle, est une vie où tout se compense et se récompense, tout s'expie et s'égalise, le Christianisme est l'unique principe qui peut maintenir l'équilibre social, adoucir et mitiger ce que les contrastes inévitables de ce monde ont de dur pour les uns, de dangereux pour les autres, conserver l'ordre et la paix parmi les hommes, en enseignant à la fois le mérite de la dépossession volontaire et le droit sacré de la propriété, que l'histoire prouve être le principal levier de l'activité humaine.

FUCHS.

COMMUNAUTÉ DE VIE. *Voyez* CHANOINES et CHRODEGANG.

COMMUNIO PEREGRINA. C'était, dans l'ancien droit, une sorte de suspense par laquelle un ecclésiastique, condamné à faire pénitence, était privé de l'exercice de ses fonctions spirituelles

et mis au niveau de l'ecclésiastique étranger qui ne pouvait présenter des *literæ formatæ* ou *commendatitiæ* (1) de son évêque diocésain. Un ecclésiastique condamné à la *communio peregrina* conservait, il est vrai, son rang, sa charge et ses bénéfices, mais ne pouvait remplir aucune fonction ecclésiastique jusqu'à ce que, à l'expiration de sa pénitence, il eût été réintégré dans la plénitude de ses fonctions (2).

COMMUNION. Le rite d'après lequel la sainte Communion est administrée depuis bien des siècles dans l'Église catholique romaine est essentiellement le même, qu'on l'administre pendant la sainte messe ou en dehors du saint Sacrifice. Le servant de l'autel dit d'abord le *Confiteor;* le prêtre, en aube et avec une étole blanche (rouge suivant le rite ambrosien), ou, si c'est pendant la messe, en chasuble, répond par le *Misereatur* et l'*Indulgentiam*, pour effacer les derniers restes des péchés des communiants. Pendant ce temps ceux-ci se sont approchés de la balustrade, qui est couverte d'une toile blanche (les clercs seuls qui communient comme les laïques ont le droit de recevoir la Communion à l'autel, ce que de très-anciennes ordonnances établissent). Ils s'agenouillent, d'après ces paroles de S. Augustin : « Que personne ne mange cette chair sans l'avoir d'abord adorée, » et tiennent leurs mains jointes sous la nappe. Le prêtre, tourné vers les communiants, tenant la sainte hostie au-dessus de la patène ou du saint ciboire, dit en latin (en Allemagne, en allemand) : *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi,* « Voici l'Agneau de Dieu, voici celui qui efface les péchés du monde ; » et trois fois : *Domine, non sum dignus ut intres sub tectum meum, sed tantum dic verbo, et sanabitur anima mea*, « Seigneur, je ne suis pas digne que vous entriez sous mon toit, mais dites seulement une parole, et mon âme sera guérie. » Alors il donne la sainte hostie à chaque communiant, en commençant par celui qui est du côté de l'Épître, et en faisant avec l'hostie sur la patène ou le ciboire un signe de croix. Il dépose la sainte hostie sur la langue, que le communiant présente modestement, et dit : *Corpus Domini nostri Jesu Christi custodiat animam tuam in vitam æternam...* « Que le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ garde ton âme pour la vie éternelle ! Amen. »

Dans beaucoup de localités, les servants de l'autel offrent aux communiants, immédiatement après la communion, un peu de vin, pour aider la déglutition.— Il est instamment recommandé au prêtre et aux fidèles d'avoir le plus grand soin de ne pas profaner le très-saint Sacrement en en laissant tomber la moindre parcelle. S. Cyrille de Jérusalem comparait déjà ce soin à celui qu'on a de ne pas perdre la moindre parcelle d'un sable d'or, ou de ne pas souffrir le moindre dommage à la plus petite partie de son corps.

Lorsque tous les fidèles ont communié, le prêtre retourne à l'autel, replace le ciboire dans le tabernacle, disant, au cas où il a donné la communion en dehors de la messe, quelques prières vocales, entre autres l'antienne de S. Thomas d'Aquin : *O sacrum convivium.*

Dans la plupart des diocèses allemands on a l'habitude de donner au peuple la bénédiction avec le saint ciboire, avant de le reposer dans le tabernacle; d'après le rituel romain cette bénédiction se donne simplement avec la main.

Il y a d'assez nombreuses différences entre la manière dont on administre la sainte Communion dans l'Église catho-

(1) *Voy.* LITERÆ FORMATÆ ET COMMENDATITIÆ.

(2) C. 21, dist. L. (*Conc. Agath.*, ann. 506, c. 2.)

lique romaine, ou plutôt dans l'Eglise latine, et que nous venons de décrire, et celle qui était suivie très-anciennement. Avant tout, la Communion ne se donnait que pendant la messe : c'était la règle, tandis que c'est presque le contraire qui a lieu aujourd'hui.

Cependant il faut observer que, de nos jours, comme de tout temps, l'Église a préféré qu'on donnât la Communion pendant la messe, et le concile de Trente a formellement exprimé le vœu qu'à chaque messe il y ait des fidèles qui communient (1).

Quant à la forme de l'hostie, elle ne fut pas, pendant quelque temps, différente ou différa très-peu de celle du pain ordinaire; mais bientôt on voulut représenter même sensiblement la fin du mystère, en donnant au pain du sacrifice la forme d'un disque, parce que la forme ronde semblait un symbole de la perfection. On mit aussi des ornements sur le pain destiné au sacrifice, par exemple, l'image d'un agneau, d'une bannière triomphante, ou des lettres JHS, XPC, NIKA. C'est ainsi que s'introduisit également l'usage du pain sans levain pour l'Eucharistie, usage qui, selon l'opinion la plus probable, fut toujours suivi dans l'Église latine, non pas seulement pour se conformer à l'exemple du Seigneur, qui institua le S. Sacrement avec du pain azyme, mais encore pour observer les convenances, qui donnent tout naturellement la préférence au pain azyme pour célébrer le plus auguste des mystères. Une magnifique coutume de l'ancienne Église était de commencer le rite de la communion par ces paroles, que disait le diacre : *Sancta sanctis*, « les choses saintes aux saints, » auxquelles le peuple répondait : *Unus Sanctus*, *unus Dominus Jesus Christus in gloria Dei Patris. Amen*, « Un seul est saint, un seul, le Seigneur Jésus-Christ, dans la gloire de Dieu le Père. Amen. »

De plus, on distribuait, sauf les jours de jeûne, le baiser de paix, qui, en Orient, était toujours donné avant la Consécration. Il y avait des règlements spéciaux pour déterminer l'ordre dans lequel on s'approchait de la sainte Table. On observait également la hiérarchie cléricale. Quant aux fidèles, les hommes venaient avant les femmes, puis les enfants. Les laïques ne pouvaient communier dans le chœur (presbytère). Primitivement on communiait debout, la tête inclinée.

Pendant longtemps, et Bède cite encore cet usage, on déposait la sainte hostie dans les mains des fidèles, qui la mettaient dans leur bouche, parfois même l'emportaient dans leur maison. Le mode nouveau de déposer immédiatement l'hostie sur la langue des communiants est cité pour la première fois par S. Grégoire le Grand. Du reste, il y avait des prescriptions très-exactes pour la manière de recevoir l'hostie sur la main. « Approchons avec un ardent désir, dit S. Jean Damascène, et recevons le corps crucifié les mains posées en croix. » On plaçait la main gauche sous la droite, de manière à former une croix, la droite offrant un creux. Les hommes présentaient la main nue; les femmes, du moins en Occident, la couvraient d'une fine toile de lin blanche (*linteolum* ou *dominicale*). La formule avec laquelle on administrait le corps du Seigneur était anciennement toute simple : « Le corps du Christ; » le communiant, en signe de sa foi en la transsubstantiation, répondait : « Amen. »

La première trace d'une formule optative semblable à la nôtre se trouve également au temps de S. Grégoire le Grand; depuis lors ces formules optatives, variées d'ailleurs, furent de plus en plus usitées. Le moyen âge connaissait plusieurs formules, par exemple : « Que le corps

(1) *Concil. Trid.*, sess. XXII, c. 6; *de Sacrificio Missæ.*

et le sang de Jésus-Christ te servent pour la rémission des péchés et la vie éternelle ! » — ou : « Que la réception du corps de Notre Seigneur Jésus-Christ te soit vie, salut et rémission de tes péchés ! » Mais la principale différence entre l'ancien et le nouveau mode d'administrer la Communion consiste en ce que, dans toute l'étendue de l'Église latine, aujourd'hui, la sainte Communion n'est donnée que sous une espèce, celle du pain, tandis que pendant longtemps les laïques mêmes recevaient la Communion sous les deux espèces.

Tant que cet usage dura, ou l'on donnait le calice dans la main des communiants, ou bien on l'approchait directement de leurs lèvres; mais le danger qu'il y avait de verser des gouttes du précieux sang fit bientôt naître l'usage des tuyaux d'or ou d'argent (*calamus*, *fistula*, *pugillaris*, etc.), par lesquels les communiants aspiraient le sang précieux, et dont se sert encore le souverain Pontife quand il célèbre solennellement. D'autres fois, et assez souvent, on trempait l'hostie dans le vin avant de la donner aux fidèles. On donnait aussi le précieux sang à sucer aux enfants sur une feuille d'arbre ou avec un doigt. Au commencement la formule, en administrant le Saint-Sacrement, était : « Le sang du Christ ! » ou « Le calice de vie ! » et le communiant répondait : « Amen. » Plus tard la formule s'allongea et devint déprécatoire.

Les Grecs ont conservé dans le rite de la Communion divers usages qui rappellent l'ancienne discipline. Dans tout l'Orient, avant la communion, on dit à haute voix : « Les choses saintes aux saints ! » On y communie debout; on y administre encore la sainte Communion sous les deux espèces. Les clercs reçoivent la sainte hostie dans la main; ils boivent le sang ou du calice, ou au moyen d'une cuiller. Les laïques reçoivent la sainte hostie trempée dans le précieux sang, au bout d'une cuiller d'argent dont le manche est orné d'une croix.

Enfin une différence considérable entre la discipline des deux Églises résulte de l'usage du pain levé dont se servent les Grecs. Quoique l'usage de l'Église latine, qui se sert des azymes, mérite la préférence, les Grecs, à partir du patriarche Michel Cérularius (1051), l'ont déclaré hérétique, tandis que l'Église latine n'a jamais considéré la différence comme essentielle. Il est impossible de démontrer que les Grecs se soient servis de pain azyme dès l'origine.

Quant à la Communion sous une espèce, l'usage, généralement adopté depuis le douzième siècle, quoique souvent critiqué, et non sans motif, de tremper seulement la sainte hostie dans le précieux sang, forme une transition à la Communion sous une espèce, qui a été connue dans tous les temps, comme l'indique la sainte Écriture (1) et le prouve clairement la Communion des malades et des enfants. A partir du treizième siècle on laissa tomber de plus en plus l'usage du calice, qui fut légalement aboli par les conciles de Constance, de Bâle et de Trente, quoique le dernier laisse au Pape la possibilité d'une réforme à cet égard. La crainte qu'en se servant du calice pour les fidèles on ne le renverse et qu'on ne profane ainsi le très-saint Sacrement, la répugnance de beaucoup de fidèles pour le vin, le désir d'établir l'uniformité dans la liturgie et de combattre directement l'erreur qui prétend que Jésus-Christ n'est pas tout entier sous une espèce, sont des motifs certainement graves et suffisants pour maintenir la Communion *sub una*. Un souvenir de l'ancienne pratique s'est conservé dans l'autorisation donnée par Clément V aux rois de France de communier sous les deux espèces le jour de

(1) 1 *Cor.*, 11, 27. *Act.*, 2, 42.

eur couronnement, prérogative qui st tombée elle-même en désuétude.

Le retrait du calice fut souvent l'objet des attaques et des outrages adressés à l'Église, et devint même une cause de schisme. Cependant des protestants impartiaux, comme Leibniz, ont reconnu le droit de l'Église à cet égard.

Quelque grande que soit la différence u rite de la Communion de l'Église acuelle et de l'ancienne Église, il est facile de se convaincre que cette différence n'a rien d'essentiel, et que l'ancien omme le nouveau rite s'explique par le ogme de la transsubstantiation et par i seul. Le rite en ce sens est donc de plus haute importance; car, dans le it, s'il ne s'agissait que d'une figure, un symbole, d'un signe, à quoi bon nt de prescriptions minutieuses pour dministration de ce sacrement? Pourioi tant de sollicitude chez les anens? Que signifierait la crainte des oindres profanations? Tout le rite de Communion rappelle d'une manière ante, d'une part la parole de l'Apôtre: Que l'homme s'éprouve lui-même; » d'autre part, celle du Sauveur: Venez tous à moi, vous qui êtes fatiés! » Quelque beau et merveilleux e nous apparaisse le rite ancien dans principales parties, on voit néanins, dans le développement que ce a pris jusqu'à nos jours, un pros par rapport à l'uniformité, à la ence, à la dignité de la cérémonie. ites les cérémonies vraiment catholis, quelle que soit leur diversité, pri- dans leur ensemble, telles qu'elles se sentent encore de nos jours dans lise d'Orient et d'Occident, ne fornt-elles pas comme l'enchâssement cieux de cette perle unique que la ncée du Christ contemple avec ravisent dans le saint Sacrement de l'au-

MAST.

COMMUNION DES PROTESTANTS. Lorsque les protestants eurent rejeté le sacrifice, ils réduisirent la célébration de la messe catholique à la simple communion. Quoiqu'ils en eussent arraché l'âme, ils conservèrent longtemps les parties principales de la messe latine, comme des membres épars, *disjecta membra*, ce dont on peut se convaincre en parcourant la *Formula missæ* publiée par Luther en 1523. Le réformateur alla plus loin dans sa « Messe allemande, » qui parut en 1526, en procédant toutefois avec une extrême prudence, « pour ménager la simplicité des laïques. » Il n'eut pas le temps de faire paraître la troisième forme « du culte évangélique luthérien orthodoxe. » Le comte Zinzendorf, qui la publia, suivit, dit-on, pas à pas les indications de Luther. La seconde ordonnance de Luther relative au culte se composait des parties suivantes :

« 1° Au commencement nous chantons un cantique spirituel ou un psaume allemand;

« 2° Là-dessus trois fois *Kyrie, eleïson.*

« 3° Alors le prêtre lit une collecte;

« 4° Suit l'épître.

« 5° Après l'épître on chante un cantique allemand;

« 6° Le prêtre lit l'évangile;

« 7° Puis toute l'église chante en allemand : « Nous croyons en un Dieu.

« 8° On prêche sur l'évangile du dimanche ou de la fête.

« 9° Le sermon est suivi d'une paraphrase publique du *Pater* et d'une exhortation adressée à ceux qui veulent s'approcher du Sacrement.

« 10° Alors le prédicateur se tourne vers l'autel, commence la bénédiction ou la consécration, directement (c'est-à-dire sans canon); il chante les paroles de l'institution : « Notre-Seigneur Jésus-Christ, dans la nuit où il fut trahi, etc. »; et, aux mots de la consécration, il bénit le pain et le vin par le signe de la croix.

De bons et d'importants motifs ont fait abolir l'élévation du pain et du calice, qui doit rester abolie partout.

« 11° On s'approche de la communion pendant qu'on chante un cantique. Le prédicateur, en donnant le pain, doit dire : « Prenez et mangez ; ceci est le corps de N.-S. J.-C. mort pour vous sur la croix ; qu'il vous fortifie dans la vraie foi pour la vie éternelle ; » et, en donnant le vin : « Prenez et buvez ; ceci est le sang de J.-C., qui a été répandu pour vous, pour la rémission de vos péchés ; qu'il vous fortifie et vous garde dans la vraie foi pour la vie éternelle. » Le communiant dit : « Amen. »

« 12° La communion achevée, le prédicateur se retourne vers l'autel et lit la collecte finale (actions de graces).

« 13° Le prédicateur, se retournant enfin vers les fidèles, prononce les paroles de la bénédiction : « Que le Seigneur vous bénisse et vous garde, etc. » ; et les fidèles font la clôture de la solennité par un « Amen » final. »

Calvin poussa plus loin que Luther l'œuvre de destruction, en rédigeant, en 1543, les règles du culte réformé. Zwingle se tint assez près de la *Formula missæ* de Luther. Les réformés français simplifièrent les choses bien plus encore que les Allemands. La fraction du pain devint le signe caractéristique de la solennité de la Cène des réformés, tandis que le rite protestant resta plus rapproché des usages catholiques, différence qui suscita de nombreuses controverses.

La liturgie anglicane, contenue dans le *Common Prayer-Book*, renferme beaucoup d'éléments catholiques, et se distingue surtout par une Préface et une sorte de Canon. Les vrais spiritualistes, comme les Quakers, se contentant de la communion purement spirituelle, ont rejeté toute espèce de solennité visible de la Cène.

Le siècle des lumières ne conserva pas la pratique « du levain, évidemment papiste, » qui était resté dans la liturgie protestante ; on élimina l'un après l'autre tous les éléments catholiques, et il en résulta une telle sécheresse, une telle nudité, qu'elle dut nécessairement exciter une réaction ramenant vers les anciennes formes (rituel prussien). On peut juger de l'esprit de cette période de lumière d'après la formule que proposa un certain Lange pour l'administration de la communion : « Prenez un peu de pain ; que l'esprit de piété repose sur vous avec toute sa bénédiction ! — Prenez un peu de vin : ce n'est pas dans le vin que résident la force et la vertu, mais en vous, dans la parole de Dieu et en Dieu. »

MAST.

COMMUNION (BANC DE). *Voy.* COMMUNION.

COMMUNION DES ENFANTS. La discipline de l'Église n'a pas été et n'est pas à cet égard toujours et partout la même. Aujourd'hui l'Église latine admet à la communion les enfants dès l'âge de raison. Cette coutume se fonde sur la décision de l'Église, d'après laquelle *parvuli usu rationis carentes* ne sont pas obligés de communier (1). Comme la question de l'âge où un enfant est parvenu à l'usage de la raison ne peut être tranchée d'une manière générale, que cela dépend du sujet, de sa capacité plus ou moins prématurée, les curés ont encore une assez grande latitude pour admettre quelques années plus tôt ou plus tard les enfants à la sainte Table.

Ainsi les ordonnances ecclésiastiques du roi Edgard en 967 (2), celles du roi Canut en 1032 (3), celles de Régino (4),

(1) *Conc. Trid.*, sess. 21, c. 4, *de Commun.*
(2) C. 22.
(3) C. 22.
(4) L. I, c. 272.

e contentent d'exiger que les enfants ui communient sachent par cœur le *'ater* et le *Credo;* de sorte que dès inq ou sept ans on pouvait, d'après es ordonnances, admettre les enfants la communion. D'après le rituel de ottenbourg de 1838, aucun enfant ne oit communier avant treize ans pasés. Communément, la communion des ıfants a lieu de dix à douze ans; ce 'est que dans le cas où ils tombent ıngereusement malades qu'on leur onne la communion, même à six ou pt ans, s'ils ont assez d'intelligence de discernement pour pouvoir la revoir avec la ferveur convenable (1). opinion qu'on peut attendre jusqu'à ge de seize ans ou jusqu'à la marité corporelle est erronée (2). En ient les enfants communient pour première fois immédiatement après Baptême, par conséquent à la maelle. Tel est le témoignage de Léon latius (3) et de Goar (4) pour les ecs, et celui du moine Tékla Maria (5) ur les Éthiopiens.

D'après Renaudot (6), pour faire mmunier ces petits êtres, le prêtre mpe l'index dans le précieux sang et place immédiatement dans la bouche l'enfant. Il ne dit rien de l'administion du sacrement sous l'espèce du n. Là où il est d'usage d'administrer éralement la sainte hostie en la npant dans le précieux sang, il est sible qu'on emploie le même moyen r les enfants. Il paraît, du reste, dans beaucoup d'églises d'Orient on a cessé de donner la communion aux enfants; du moins le Maronite Abraham Ecchellensis (1) dit : *Infantibus adhuc solus sanguis a quibusdam exhibetur. Ritus tamen hujusmodi, licet nulla constitutione abrogatus, obsolevit apud omnes fere nationes Orientales.* » Autrefois, même en Occident, les enfants à la mamelle recevaient en général la sainte Communion sous l'espèce du vin. Ainsi S. Cyprien (2) raconte qu'un enfant, qui avait mangé du pain offert aux idoles, ferma les lèvres devant le calice qu'on lui présentait, et que, le diacre lui ayant de force ouvert la bouche et versé du précieux sang, l'enfant le rejeta immédiatement. On trouve des exemples analogues dans S. Augustin (3), dans le Sacramentaire grégorien, dans l'*Ordo Rom. vulgatus*, etc.

Hugues de Saint-Victor écrit encore au douzième siècle (4) : *Pueris recens natis Sacramentum in specie sanguinis est administrandum digito sacerdotis, quia tales naturaliter sugere possunt.* Il ajoute même qu'on conservait le précieux sang à cet effet. Une constitution du Pape Pascal II, de 1118, contient la même donnée (5). Un canon du synode de Wurzbourg, de 1298 (6), exige encore cette communion, mais seulement sous l'espèce du pain. C'était surtout après le Baptême qu'on l'administrait en général. *Per Baptismum*, dit S. Cyprien (7), *Spiritus sanctus accipitur, et sic a baptizatis et Spiritum sanctum consecutis ad bibendum calicem Domini pervenitur.* On trouve, par ce motif, dans le Sacramentaire grégorien, au rite du

Conf. *Conc. Camerac.*, ann. 1300 ; *Conc. b.*, ann. 1491, tit. 33; *Conc. Brug.*, ann. *Rit. Passav.*, ann. 1719. *Quart.*, p. 2, 0, sect. 3, dub. 3.

Conc. Colon., ann. 1662, p. 2, tit. 7, c. 2, Conf. *Conc. Gandav.*, ann. 1650, tit. 6,

L. 3, c. 9, n. 6.

Euchol., fol. 374.

Ap. Leon. Allat. in *Epist. ad Nihus.*

Collect. Lit. Orient.

(1) *Ep. ad Nihus.* ap. Leon. Allat.

(2) L. *de Lapsis.*

(3) *De Peccat. merit.*, l. I, c. 20.

(4) *Erud. theolog.*, l. I, *de Sacram.*, c. 20.

(5) Ep. 32, *ad Pontium.*

(6) C. 3.

(7) Ep. 63, *ad Cæcil.*

Baptême, la défense de laisser téter les enfants entre le Baptême et la Communion. Les enfants communiaient journellement dans la première semaine après le Baptême (1) et lorsqu'ils étaient dangereusement malades. Les capitulaires des rois franks (2), Gautier d'Orléans (3) et Régino (4) décrètent qu'il faut conserver l'Eucharistie dans cette intention, afin de pouvoir à toute heure l'administrer aux enfants mourants. Il fut aussi longtemps de règle en Orient et en Occident de faire consumer par les enfants les restes de la sainte Table. *Quæcumque reliquiæ sacrificiorum*, disent les Pères de Mâcon en 585, *post peractam missam in sacrario supersederint, quarta vel sexta feria innocentes ab illo, cujus interest, ad ecclesiam adducantur*, *et*, *indicto eis jejunio, easdem reliquias conspersas vino percipiant* (5). Cet usage de l'Église latine se développa à partir du douzième siècle. Ainsi Hugues de Saint-Victor (6), Odon de Paris, en 1175, etc. (7), blâment l'habitude de donner du pain et du vin non consacrés; le synode de Trèves, en 1227 (8), blâme la coutume d'administrer la sainte Communion aux enfants. S. Thomas d'Aquin cherche à justifier cette dernière défense (9). Une prescription du rituel d'Amiens, de 1524, d'après laquelle on offre aux enfants nouvellement baptisés du vin ordinaire, en disant: *Corpus et Sanguis D. N. J. C. custodiat te in vitam æternam. Amen*, rappelle cet ancien usage.

(1) *Ordo Rom. vulg.*
(2) L. I, c. 161.
(3) *Capit.*, n. 7.
(4) L. I, c. 69.
(5) Can. 6. Conf. *le Synode de Tours*, en 813, can. 19. Evagrius, *Hist. eccl.*, l. IV, c. 36. Niceph. Callist., *Hist. eccl.*, l. XVII, c. 25.
(6) *Erud. theol.*, l. I, *de Sacram.*, c. 20.
(7) N. 39.
(8) C. 3.
(9) In 4, dist. 23, quæst. 2, art. 2.

Aujourd'hui c'est la coutume de beaucoup d'églises de faire précéder la première communion des enfants (les rituels ne contiennent rien à ce sujet) par une rénovation des vœux du Baptême, qui a lieu solennellement comme la Communion. Cette pratique provient incontestablement du rite des premiers siècles, suivant lequel ceux qui étaient baptisés ayant l'âge de raison, et qui par conséquent se consacraient librement au Christianisme, contractaient alliance avec le Christ avant le Baptême et confirmaient ensuite ce pacte sacré par la sainte Communion. On rappelle de même aux premiers communiants les vœux contractés pour eux par leurs parrains à leur Baptême, et on les leur fait librement et solennellement renouveler. Les principales parties de cette cérémonie sont les suivantes :

1° Les premiers communiants montent deux à deux dans le sanctuaire, se placent en hémicycle, et le curé leur rappelle l'alliance jurée par les parrains en leur nom au Baptême.

2. On demande aux premiers communiants, devant le baptistère, sur lequel brûle un grand cierge (si cela se peut on l'allume sur une crédence), de renouveler l'alliance, et on leur fait répéter soit littéralement, soit le sens des promesses faites par les parrains.

3° Après sa réponse, chaque enfant reçoit un cierge allumé, comme symbole du Christ, lumière du monde, et on lui fait redire la formule qui est en usage lorsqu'au Baptême on remet le cierge entre les mains du parrain pour l'enfant.

4° Les enfants, tenant les cierges allumés, retournent processionnellement au sanctuaire, et on les convie à marcher dans la voie de Jésus-Christ. On exhorte aussi les parents et les adultes à ne pas scandaliser ces troupes innocentes, mais au contraire à les édifier.

5° La communion des enfants, précédée des prières et des chants, suit celle du prêtre qui officie.

FR.-X. SCHMID.

COMMUNION LAÏQUE. Le clerc, appartenant à la hiérarchie sacrée, qu'on dépouille de l'état ecclésiastique, rentre dans la communion ordinaire de l'Église ou dans la communion laïque. Le clerc minoré qui rentre librement dans la vie commune renonce aux droits et priviléges de l'état ecclésiastique ; mais celui qui est engagé dans les ordres majeurs ne peut les perdre qu'autant qu'il est légalement dégagé des obligations de l'état ecclésiastique, auquel sont attachés ces droits et ces priviléges. L'un et l'autre, le minoré et celui qui est dans les ordres majeurs, peuvent en être dépouillés par suite de la dégradation. Par conséquent le retour d'un ecclésiastique à l'état laïque est ou libre, ou légal par dispense, ou légal par condamnation. Ce dernier est ce qu'on appelle, dans le sens strict, *Reductio ad communionem laicam.*

1° Les ecclésiastiques des ordres inférieurs peuvent contracter mariage ; mais ils perdent par là charge et bénéfice et renoncent *eo ipso* aux droits de l'état ecclésiastique (1). Le concile de Trente ne contredit pas cette disposition lorsqu'il permet qu'exceptionnellement, et en cas de pénurie de minorés célibataires, on donne les ordres mineurs à des hommes mariés, pourvu qu'ils ne le soient pas en secondes noces, *bigami*, et qu'on leur accorde, sous la condition qu'ils porteront la tonsure et l'habit ecclésiastique, les *privilegia canonis et fori* (2).

2° Un ecclésiastique des ordres supérieurs ne peut être affranchi des obligations de l'état ecclésiastique, et en particulier de la loi du célibat, que par dispense ; et comme une pareille dispense, par rapport aux ordres majeurs, est l'affranchissement d'une loi universelle, dominant en principe et essentiellement l'organisation de l'Église catholique, elle ne peut être donnée que par le Pape, en sa qualité de chef suprême de toute l'Église, et ne peut l'être que dans les cas les plus extrêmes. Elle appartient à la catégorie des cas où le Saint-Siége seul, et dans les circonstances les plus extraordinaires, peut dispenser. Il est évident que cette dispense prive en même temps de tous les droits et relève de toutes les charges de l'état ecclésiastique.

3° Enfin le clerc peut rentrer dans la communion laïque par suite d'une peine, d'une condamnation ; dans l'ancien droit canonique c'était la suite de la *déposition* (1) ; d'après le droit nouveau ce n'est la conséquence que de la *dégradation* (2). Autrefois celui qui était déposé perdait charge, bénéfice, tous les droits de l'état ecclésiastique ; si en même temps il n'était pas passible de la grande excommunication, il appartenait toujours au corps de l'Église, mais comme laïque, et ainsi il ne pouvait pas recevoir la communion à l'autel (3). D'après le droit des décrétales, la perte des droits de l'état ecclésiastique, et par conséquent la *reductio ad communionem laicam*, ne résultent que de la dégradation (4).

PERMANEDER.

COMMUNION DES NATURES, *communio naturarum.* On désigne par là

(1) C. 1, 3, 5, X, *de Cleric. conjug.* (III, 3).
(2) *Conc. Trid.*, sess., XXIII, c. 6, 17, *de Reform.*

(1) *Voy.* DÉPOSITION.
(2) *Voy.* DÉGRADATION.
(3) C. 7, *Dist. L.* (*Conc. Agath.*, ann. 506, c. 50); c. 8, *ead.* (*Can. Apost.*, c. 7, et *Conc. Ancyr.*, ann. 314, c. 21, *ex interpret. Martini Bracar.*)
(4) C. 10, X, *de Judiciis* (II, 1) ; c. 9, X, *de Hæret.* (V, 7); c. 7, X, *de Crim. fals.* (V, 20); c. 27, *de V. S.* (V, 40).

l'union et la communion de la nature divine et de la nature humaine dans le Christ. Conformément à la doctrine orale et écrite des Apôtres, le Christ est à la fois vrai homme et vrai Dieu. Il a dit : « J'ai soif ; » il a bu, il a mangé, il a été fatigué ; puis il a dit : « Avant qu'Abraham fût, j'étais ; » et : « Moi et mon Père, nous sommes un. »

Comment ces deux natures si essentiellement différentes sont-elles unies ? L'Apôtre dit : « Le Verbe, le Fils unique de l'Éternel, s'est fait chair. » Les Pères sont assez peu d'accord sur la solution de cette question. Ils nomment l'Incarnation une union, une réunion, une composition, une combinaison, une synthèse ; mais ils l'appellent aussi un mélange, une fusion, une confusion, une unité, une identité (ἑνότης, ταυτότης).

Tous professent l'union intime ; mais le lien pouvait ne pas être compris par les uns d'une manière assez étroite et assez vivante, ou bien le mélange des deux essences pouvait les faire confondre. L'une et l'autre conception est contraire aux expressions employées par les Apôtres et encore plus opposée aux faits dont ils rendent témoignage. Les évêques, qui, sous la direction de l'Esprit-Saint, sont chargés de constater et de maintenir le fait de la révélation divine, ont proclamé, aux conciles universels d'Éphèse et de Constantinople, la doctrine de l'Église : « L'union du Fils de Dieu avec l'homme n'est ni une pure grâce, ni une influence, ni une élévation à une dignité semblable ; elle n'est pas un simple rapport, ou une communication, une application particulière des vertus divines ; elle n'est pas une harmonie, un accord, comme si l'homme plaisait à Dieu et que l'homme et Dieu n'eussent qu'un sentiment ; encore moins est-elle une simple transmission du nom, comme quand l'homme est appelé Christ et Fils de Dieu, quoiqu'il soit une personne différente ; mais cette union est une synthèse telle qu'il en résulte une personnalité unique ; c'est une union physique, essentielle, substantielle, qui est ineffable et inconcevable. »

A Chalcédoine (1), la tradition apostolique sur l'unité personnelle des deux natures fut exposée d'une manière encore plus nette : « Les deux natures ne sont pas mêlées, ne sont pas changées, et cependant elles sont indivises, inséparables ; la différence ne cesse en aucune façon par l'union, mais les deux natures, dans la plénitude de leur propriété, constituent une personne, une personne unique, le Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu, dans la plénitude de sa divinité et de son humanité, vrai Dieu, vrai homme, homme parfait, composé d'une âme raisonnable et d'un corps ; non pas que la nature divine prenne la place de la raison : il est essentiellement semblable au Père par la divinité ; il est essentiellement semblable à nous par l'humanité, absolument semblable, le péché excepté. Il est engendré du Père, avant le monde, selon sa divinité ; en ce monde, pour nous, pour notre salut, du sein de la Vierge Marie, la Mère de Dieu, suivant son humanité. »

Le Symbole de S. Athanase formule de la manière la plus rigoureuse la doctrine apostolique et rappelle de la façon la plus originale l'analogie déjà employée par les Pères. « La vraie foi consiste à croire et à reconnaître que Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu, est Dieu et homme. Il est Dieu, engendré avant le monde de la substance du Père ; il est homme, né en ce monde de la substance de sa mère. Il est Dieu parfait et homme parfait, composé d'une âme raisonnable et de la chair humaine. Il est égal au Père se-

(1) *Voy.* CHALCÉDOINE.

lon sa divinité, moindre que le Père suivant son humanité ; et, quoique Dieu et homme, ce ne sont pas deux, mais c'est un Christ, non par le changement de la Divinité en la chair, mais par l'assomption de l'humanité en Dieu ; un Christ, non par le mélange des natures, mais par l'unité de la personne. Car, comme l'âme raisonnable et la chair sont un homme, ainsi Dieu et l'homme sont un Christ. »

C'est ainsi que l'Église, assistée du Saint-Esprit, a établi de la manière la plus nette, la plus claire, le fait, tel qu'il a paru dans l'histoire, tel qu'il a été partout attesté par les messagers de la vérité.

Les évêques ne se sont pas mis à se consulter et à décider comment la chose pouvait être conçue et comment ils la concevaient, comme on s'imagine parfois que s'est faite l'histoire des dogmes ; ils ont comparé entre elles les traditions historiques de leurs Églises, et ont simplement constaté le fait.

C'est la tâche de la science de rechercher comment il faut concevoir, expliquer le fait. L'Éternel est « Celui qui est » sans commencement et sans fin ; par là il est infiniment, essentiellement différent de toutes ses créatures. Ce qui devient, ce qui est devenu, doit être d'une essence totalement différente de Celui qui est éternel. La nature, les esprits ne peuvent être que créés par l'Éternel ; ils ne peuvent en être émanés : une émanation de l'Éternel serait son essence, sa nature, sa substance, serait nécessairement éternelle. Les émanations de la nature naissent et disparaissent ; la nature est vivante, il est vrai, mais elle est nécessairement passagère : elle naît, elle devient, elle passe, elle meurt. De même que l'Être éternel ne peut devenir, ce qui est devenu ne peut être éternel. Les esprits créés, la nature, et l'union des deux, l'homme, ne peuvent devenir une substance divine. Les deux natures, la nature divine et la nature humaine, ne passeront jamais l'une dans l'autre, ne pourront jamais se confondre. Il n'y a qu'une vraie analogie pour représenter l'union de deux natures vivantes si différentes : c'est la synthèse de l'esprit et de la nature ou de la matière dans l'homme. Cette analogie est plus qu'une comparaison : elle est une ressemblance fondée en nature, reposant sur ce que la création a sa racine dans l'Éternel, dont elle est l'idée, la copie, la contre-partie. De même que la vie naturelle et la conscience naturelle forment avec la conscience et la vie libre de l'esprit une conscience personnelle, le moi humain, de même un homme parfait, composé d'esprit et de matière, et le second moi de la Divinité en Jésus-Christ, forment une conscience unique, un moi, une personne. La conscience naturelle pénètre la conscience de l'esprit, de même la conscience de l'homme est assumée par la conscience divine dans le Verbe. Cette union dans le Christ est aussi difficile à concevoir que l'union de l'esprit et de la chair dans l'homme, quoique celle-ci soit un fait de notre sentiment intime et que rien ne soit plus certain pour nous. Cette certitude intime nous est une caution de l'idée qu'a l'Église de l'union des deux natures dans le Christ ; elle en confirme la vérité pour nous, au point de vue purement spéculatif (1).

G.-C. MAYER.

COMMUNION DES SAINTS, *Communio Sanctorum*. *Voyez* SAINTS.

COMMUNION (ENSEIGNEMENT DE LA PREMIÈRE). Il prépare la jeunesse à la réception du très-saint Sacrement de l'autel, c'est-à-dire à l'union la plus intime avec Jésus-Christ, à une vie sainte en Jésus-Christ, et, par lui, avec Dieu et avec ses semblables. Cet enseignement devient donc d'autant plus fréquent, plus

(1) Conf. l'art. IDIOMES (communication des).

explicite, plus profond, à mesure qu'approche le jour où les enfants doivent entrer en commerce intime et vivant avec le Sauveur. Comme les enfants doivent avoir appris d'avance que le Christ s'approche des hommes, qu'il demeure avec eux, il faut que de bonne heure, et longtemps avant que l'enfant reçoive Jésus-Christ dans le Sacrement de l'autel, le prêtre lui parle de la présence réelle de Jésus-Christ dans la sainte Eucharistie, et l'enseignement préparatoire de la première communion ne fait que graver plus profondément dans le cœur des enfants la vérité comprise, les sentiments éprouvés ; il allume de plus en plus, dans l'enfant parvenu à l'âge de discrétion (*cum ad annos discretionis pervenerint*), le désir de recevoir son Sauveur; il lui apprend avec quelle foi, quelle ardeur, quelle sainte résolution, il doit prendre part à cette grâce suprême, et quels fruits elle doit engendrer en lui, l'Église, comme dit S. Augustin (1), attendant des rejetons de sainteté des Chrétiens renouvelés. Cet enseignement ne doit par conséquent pas être simplement instructif; il doit être pratique et édifiant; il doit tendre à ce que les enfants, convaincus, émus, touchés autant qu'instruits et éclairés, ressentent réellement pour leur Sauveur l'amour qu'on cherche à leur inspirer.

Les points principaux sur lesquels porte et insiste l'enseignement préparatoire à la première communion sont : Jésus-Christ est présent dans le Sacrement de l'autel; Jésus-Christ, Fils de Dieu et Fils de l'homme, s'est offert et s'est sacrifié pour s'unir aux fidèles, afin qu'ils soient un avec lui ; afin d'apaiser la faim et la soif de leur âme ; afin de les guérir et de les sanctifier, de les fortifier contre les tentations du mal et dans la persévérance pour le bien, de les soutenir dans les souffrances, de les préparer à la résurrection et à la vie éternelle, et afin que cette union permanente et pratique avec Jésus-Christ les unisse à leurs semblables dans l'amour.

(1) Serm. I, *in Octava Paschæ.*

COMMUNION (NAPPE DE). *Voyez* COMMUNION.

COMMUNION PRIVÉE. L'administration de la sainte Eucharistie dans la maison des fidèles, en opposition avec celle qu'ils reçoivent publiquement à l'Église, n'est plus d'usage de nos jours que pour les malades et pour les personnes qui sont hors d'état de se rendre à l'église, et qui seules sont autorisées à communier de cette manière (1). Autrefois cette communion était plus fréquente, abstraction faite des cas où le saint sacrifice de la Messe se célébrait dans les maisons particulières, et où les fidèles présents participaient par la communion au sacrifice (*ab omnibus pulsi ac morti traditi etiam tum festum egimus., et quilibet singularum afflictionum locus panegyricus nobis fuit ager, solitudo, navigium, diversorium, carcer*) (2). Tertullien blâme un mariage mixte, par cela que l'époux infidèle ignore quel aliment l'autre époux prend chaque matin (3), ce qui suppose que les Chrétiens de son pays avaient l'habitude de communier journellement chez eux. Nous trouvons dans S. Basile la preuve du même usage chez les moines de son temps, qui demeuraient dans des solitudes où il n'y avait pas de prêtre; c'était même la règle générale dans Alexandrie et toute l'Égypte (4). Les saintes Indès et Domna avaient une petite cassette en bois dans laquelle elles conservaient l'Eucharistie à cet effet (5). S. Cyprien parle

(1) S. C. Tr., c. 12, febr. 1679.
(2) Dionys. Alex., apud Euseb., *Hist. eccles.*, l. VII, c. 22. Conf. *Act.*, 2, 46.
(3) *Ad uxor.*, l. II, c. 5.
(4) Ep. 289, al. 93, *ad Cæsar.*
(5) Sur. 26 dec.

également de cette coutume (1). Au moyen âge il était encore d'usage de donner aux évêques, aux prêtres, aux vierges, après leur ordination ou leur consécration, plusieurs hosties consacrées, enveloppées, d'après Fulbert de Chartres (2), dans un parchemin, pour leur servir à communier dans leur chambre ou leur cellule, pendant plusieurs jours (3).

Dans l'Église latine c'était le prêtre qui donnait la Communion même privée (4). En Orient, en cas de besoin, c'était le laïque, et même la femme (5). Autrefois il y avait encore plus de facilité à cet égard; ainsi ceux qui communiaient dans leur maison et dont parlent Tertullien, S. Basile, etc., emportaient les saintes hosties et s'administraient eux-mêmes la Communion. On envoya un jeune garçon porter l'Eucharistie au vieillard Sérapion (6). Le synode de Londres donnait encore, en 1138, ce pouvoir aux laïques, en cas d'extrême nécessité (7). Cependant on ne peut nier que dès l'origine on préférait se servir du ministère des ecclésiastiques.

Ainsi S. Justin dit déjà qu'on envoyait l'Eucharistie aux absents par les diacres (8). Les Pères de Carthage donnent le même témoignage pour 398 (9), ainsi que Léon le Grand (10). La conviction que c'était surtout aux ecclésiastiques que convenait ce ministère fit promulguer divers décrets à ce sujet, tant que la pratique contraire subsista (11).

(1) Cypr., *L. de Laps.*
(2) Ep. 2, *ad Finard.*
(3) *Ord. Rom.*, VIII; *Ord. Rom. Vulg.*
(4) C. 20, quæst. II, *de Consecr.*
(5) Renaud, t. I, *Collect. Liturg. Orient.*, p. 291.
(6) Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. 6, c. 44.
(7) C. 2.
(8) *Ap.*, I, n. 67.
(9) C. 76.
(10) Ep. 91 *ad Theodor. Forojul*
(11) *Regino*, l. I, c. 120. Hincmar, *Rhem. quæst. visit.*, 10; Rhater. Veron., *Serm. synop.*; Ivon., *Decret.*, p. 2, c. 39.

Nous ne connaissons pas les cérémonies dont les premiers Chrétiens entouraient cet acte religieux. Probablement tout était abandonné à la dévotion privée. La plus ancienne trace d'un rite formel se trouve dans un pontifical de l'évêque Prudentius, de Troyes, qui vivait il y a 900 ans. On y lit la rubrique suivante : *Sacerdos in primis dicit collectam ad diem pertinentem et epistolam; postea legat evangelium; deinde dicat :* DOMINUS VOBISCUM, SURSUM CORDA, GRATIAS AGIMUS DOMINO; *sequitur præfatio usque* SANCTUS. *Inde dicat :* OREMUS: PRÆCEPTIS SALUTARIBUS, *cum oratione Dominica usque* PER OMNIA SÆCULA SÆCULORUM. *Postea communicat eum. Sequitur oratio post communionem.* C'était, par conséquent, une sorte de messe sèche. Aujourd'hui la sainte Communion se donne dans ces cas comme à l'église; seulement le prêtre, en entrant dans la maison, dit certaines prières (le *Pax huic domui*, l'aspersion avec l'eau bénite et l'oraison ordinaire), et il y ajoute une oraison particulière : *Oremus : Domine sancte, Pater omnipotens, æterne Deus, te fideliter deprecamur ut accipienti fratri nostro (sorori nostræ) sacrosanctum Corpus Domini nostri J. C. Filii tui, tam corpori quam animæ prosit ad remedium sempiternum; qui tecum vivit, etc.*

Quand on administre un malade (*communio per modum viatici*) on ajoute la formule suivante, en présentant l'hostie sainte : *Accipe, frater, — soror —, viaticum corpus D. N. J. C., qui te custodiat ab hoste maligno et perducat in vitam æternam. Amen.* Dans quelques diocèses on termine par des prières spéciales.

Quant au cérémonial avec lequel le saint Sacrement doit être porté à tra-

vers les rues, *voyez* PROCESSIONS DU SAINT SACREMENT.

F.-X. SCHMID.

COMMUNION (SERMON DE PREMIÈRE), allocution adressée aux communiants, pour leur exposer la sublimité et l'importance de cette sainte action. Son but est de réveiller dans les cœurs les dispositions qu'exige la participation à un aussi auguste mystère, et de les préparer à porter des fruits dignes d'une telle grâce. Le sujet de ce sermon est, par conséquent, toujours l'Eucharistie, que le prédicateur peut considérer en elle-même ou dans ses rapports avec les hommes, soit qu'il expose l'intention qu'avait le Christ en instituant ce sacrement, soit qu'il réveille les sentiments qui correspondent à cette auguste institution, soit qu'il contemple l'amour de Jésus-Christ dans l'Eucharistie et en fasse l'application aux fidèles, soit qu'il montre avec quelles dispositions on doit s'approcher d'un pareil mystère, ou qu'il anime la volonté, fortifie les bonnes résolutions, exalte l'âme par la description des dons que renferme et communique le Sacrement de l'autel.— Si le prédicateur parle avec simplicité, cordialité et chaleur, un pareil sermon peut singulièrement contribuer à vivifier le sentiment religieux et à entretenir la vie morale des âmes. Ce sermon répond aussi aux prescriptions du concile de Trente, qui ordonne (1) que les évêques, ou les curés, en leur nom, parlent aux fidèles, avant la communion, pour les instruire et les édifier. Ces allocutions ne sont guère praticables lorsque ce sont quelques personnes seulement qui communient, et elles deviendraient facilement une affaire de routine; mais elles peuvent être très-utiles à Pâques, dans les églises où c'est la coutume de recevoir au tribunal de la Pénitence les fidèles de la paroisse, suivant leur état, leur âge et leur sexe, à des jours marqués et différents, si l'allocution a soin de s'appliquer spécialement à chaque catégorie de communiants. C'est surtout à la première communion des enfants qu'elle est importante, car c'est de la manière dont l'enfant fait sa première communion que dépendent les communions de toute sa vie. Si le prêtre témoigne de la froideur et de l'indifférence, l'enfant sera nécessairement indifférent et froid, et il ne verra par la suite dans cette auguste et sainte action qu'une cérémonie sans portée, qu'une affaire d'habitude et de convention; s'il en sent au contraire la sainteté, la sublimité, l'importance, ce sacrement restera toujours sérieux, solennel, respectable à ses yeux. Les impressions vives de cette journée décisive se gravent profondément dans l'âme de l'enfant et y demeurent; et, lors même que les séductions et les peines de la vie affaiblissent ces impressions, jamais elles ne les effacent entièrement, et, dans un moment donné, elles se réveillent et deviennent le principe d'une vie nouvelle et le gage du salut pour le pécheur converti. Les allocutions de première communion doivent être simples, faciles à comprendre, autant que vives et chaleureuses. L'enfant doit pouvoir aisément se les rappeler. Elles rentrent dans la classe des SERMONS DE CIRCONSTANCE. (*Voyez* cet article.)

SCHAUBERGER.

COMMUNISME, système socialiste qui prétend que tous les hommes ont un droit égal non-seulement aux biens spirituels, mais aux biens matériels de la société, et qui, rejetant la propriété personnelle, prétend faire participer également chacun à la propriété commune. La contre-partie de ce faux communisme, qui renverse tout ordre et toute moralité, se trouve dans le vrai communisme, le communisme chrétien, si l'on peut le nommer ainsi, le Christia-

(1) Sess., 4, c. 7, *de Reform.*

nisme ordonnant que les différences et les inégalités légales, inévitables dans ce monde parmi les membres de la grande famille chrétienne, rachetée par le Sauveur et constituée par lui et en lui, soient compensées par les sacrifices volontaires de la charité des riches, venant spontanément au secours de leurs frères nécessiteux. Le faux communisme est un produit du *socialisme*, c'est-à-dire d'une théorie politique et économique qui prétend fonder la société sur la constitution de la fortune publique et l'organisation du travail. Les idées du communisme et du socialisme se sont produites à diverses époques sous diverses formes; mais elles n'ont cherché que de nos jours à se formuler en un système complet, régulier et raisonné. Le communisme est, suivant son principe, *spéculatif* ou *pratique*.

Le communisme spéculatif raisonne ainsi :

La personnalité doit être considérée comme un principe absolu; comme telle elle ne peut être déterminée par aucune espèce d'influence; elle est douée d'une liberté absolue. Tous les hommes, à ce point de vue, sont, par nature, absolument égaux; et cette idée de l'égalité entraîne non-seulement un droit égal pour tous de participer à l'administration de l'État, mais une égalité parfaite dans la possession, l'éducation, le travail. Cette égalité est la conséquence rigoureuse de la personnalité admise dans son idée abstraite et absolue.

Le communisme pratique veut que la personnalité humaine domine dans la société, de telle sorte que chacun de ses membres participe également à sa civilisation, qui ne consiste pas seulement dans l'éducation et la culture de l'esprit et du cœur, mais dans la jouissance des droits politiques et dans la liberté absolue. Ces droits doivent être, par le fait, communs à tous et non le partage de quelques-uns. Mais le *prolétariat* est un obstacle à cette participation de tous aux droits et aux jouissances de la civilisation; car les conditions nécessaires pour arriver à la culture qu'elle exige sont : le temps suffisant, l'instruction convenable; l'un et l'autre ne peuvent s'acquérir qu'autant qu'on a une certaine fortune. Il ne faut pas que celui qui doit jouir des priviléges de la société soit obligé de donner tout son temps à gagner sa vie; il faut qu'il ait du loisir pour s'instruire et des moyens de payer son instruction. La culture acquise de cette manière est la condition préalable de la participation à la vie plus haute de la société, la condition préalable de la jouissance des droits politiques; l'indépendance matérielle est la condition de l'indépendance personnelle. Ainsi la propriété est la condition préalable des biens auxquels la civilisation convie tous les hommes, comme étant leur patrimoine commun et inaliénable. Or la propriété, telle qu'elle est constituée, n'est pas générale; elle est personnelle, et, étant personnelle, elle est *exclusive*. Il y a donc contradiction radicale entre les exigences de la civilisation commune à tous et celles de la propriété personnelle, qui est refusée à un grand nombre. Ainsi la civilisation trouve son principal obstacle dans la propriété. La civilisation universelle, but suprême de la société, n'est pas possible avec la distribution des biens telle qu'elle existe, livrée au hasard de la naissance et à l'arbitraire de la volonté humaine.

Mais rien n'est moins fondé que cette prétention à une civilisation universelle, sur les bases que nous venons d'indiquer, quand on considère la diversité des dons, des missions, des capacités, des situations des peuples en général, des individus en particulier. L'inégalité de la culture est l'ordre naturel, et n'est en elle-même ni la cause, ni la consé-

quence de l'inégalité des fortunes. Les exigences de l'éducation entraînent l'inégalité des biens, précisément parce que celui qui est doué d'une intelligence plus vive, plus ardente, plus avide, a besoin de plus de moyens pour se former et se compléter, par conséquent de plus de ressources, et, dans des circonstances égales d'ailleurs, est capable aussi d'acquérir une fortune plus grande. De part et d'autre l'inégalité des personnalités produit nécessairement celle des fortunes, et la propriété est nécessairement et par là même personnelle. Or le communisme niant et combattant cette propriété personnelle et exclusive, condition de toute culture, combat indirectement tous les avantages de la civilisation. Il est conjuré contre tout ce qui constitue la société : contre la religion, comme doctrine révélée et garantie du rapport entre Dieu et l'humanité ; contre l'État, comme organisation historique du droit commun et du bien-être du peuple ; contre tous les éléments sociaux, la famille, l'honneur, les mœurs, la propriété. Le communisme s'élève contre ces principes comme contre autant d'entraves apportées à ses prétentions à l'égalité absolue, et se résoud en une pure négation. Il est l'allié de tous les partis de désordre qui ne rêvent que le renversement de la religion, des mœurs, du droit, de l'administration et de l'économie politique. Cependant, quelque intime que soit cette alliance, le communisme proprement dit a un trait caractéristique qui le distingue. Tous ces partis veulent, comme le communisme, l'abolition de l'état présent, l'affranchissement des obligations qu'imposent les institutions existantes ; mais ils ont tous un plan qu'ils prétendent mettre à la place de ce qu'ils veulent renverser ; ils ont en vue une organisation quelconque de la société et de l'État. Le communisme au contraire n'a pour but que la négation de ce qui existe, sans avoir la volonté ni la force de mettre un nouvel ordre de choses à la place de celui qu'il rêve d'abattre ; et cela provient de ce que le communisme a sa racine dans le *prolétariat*, c'est-à-dire dans une masse de gens qui n'ont ni éducation, ni propriété pour justifier leur ambition sociale et politique. Comment attendre de cette multitude ignorante et indigente la pensée et la réalisation d'un plan social ? Le prolétaire trouve dans sa pénurie la cause de son malheur ; il accuse de cette pénurie l'ordre social, la propriété personnelle, à la place de laquelle, dans l'étroitesse de sa pensée, il ne sait mettre que le principe diamétralement opposé, c'est-à-dire la communauté des biens. Mais, quand cette communauté prendrait une forme, le partage des biens se résoudrait rapidement en l'inégalité des fortunes, puisque les différences individuelles des capacités, des talents, de la destinée, de l'assiduité, de l'économie, subsisteraient, et par là même les différences inévitables de l'administration des biens. Il faudrait donc bientôt une nouvelle répartition pour rétablir l'égalité, et les révolutions devraient se succéder à l'infini ; l'ordre définitif ne serait pas possible ; on vivrait dans un provisoire perpétuel, contraire à tout progrès sérieux, à toute civilisation réelle.

Ainsi le communisme n'est que le fruit de l'indigence et de l'ignorance de la masse populaire, et de là sa rudesse et sa vulgarité. Il n'aspire qu'au bien-être sensible sous la forme la plus grossière ; il ne reconnaît dans la nature humaine que des besoins matériels, et tout se réduit pour lui à acquérir des richesses qui lui donnent les moyens de satisfaire ses passions sensuelles, dont la science et l'art ne sont que des instruments. Le communiste nie toute religion positive ; l'anarchie remplace

la hiérarchie, l'indépendance absolue est substituée au gouvernement. Le communisme est donc un système aussi illégal qu'impossible. Il est contraire :

1° *A la Providence divine*, qui, en assignant à l'homme l'empire de la terre, et en accordant à chacun une part spéciale plus ou moins grande de cet empire, a par là même évidemment ordonné le partage inégal des biens. Il y a, dans le royaume de Dieu, diverses vocations, différents états, qui, pour se réaliser dans la société, ont besoin de plus ou moins de ressources et de fortune. De même que Dieu a établi des différences dans la série de ces institutions, qui dépendent les unes des autres ou sont subordonnées hiérarchiquement les unes aux autres, il a établi des proportions variées dans les forces nécessaires pour réaliser ces institutions;

2° *A la nature morale de l'homme.* Il est conforme à la loi morale que la nature et ses richesses servent l'esprit et le monde des esprits : le communisme fait un but des richesses, qui ne sont qu'un moyen, et tend à établir une véritable servitude matérielle;

3° *A la nature spirituelle de l'homme.* L'esprit humain se développe en se servant de ses moyens d'action en proportion de ses forces, et à ces moyens appartiennent les richesses. Plus l'esprit est puissant, plus les moyens de réalisation dont il se sert sont nombreux. Si les biens étaient également partagés, l'esprit fort, fécond et énergique, n'aurait pas la portion de moyens qu'exigerait son activité naturelle; l'esprit faible, lâche ou paresseux, aurait une surabondance de biens inutile ou nuisible à celui qui ne saurait pas s'en servir;

4° *A la nature politique de l'homme;* car l'inégal partage des biens forme un lien plus étroit entre les membres de la cité. L'indépendance et la dépendance se neutralisent; le maître et le serviteur ont besoin l'un de l'autre; cet échange de services intellectuels et matériels est le gage le plus solide de la société humaine; il fonde une multitude de rapports qui n'ont d'autre raison d'être que cette nécessité de support et de dévouement réciproques. Si chacun pouvait, dans l'État, disposer d'une part suffisante de biens, les hommes, indépendants les uns des autres, resteraient isolés, divisés ; il en résulterait infailliblement le *séparatisme* social;

5° *A la justice.* Tout homme qui acquiert une propriété par son travail pose, par ce travail, sa propre personnalité dans le bien qu'il acquiert; en violant la propriété on blesse la personnalité et ses droits les plus sacrés, car ce sont ceux mêmes de l'intelligence qui a présidé au travail et fondé la propriété. Si l'on jetait dans une masse commune les biens acquis par chaque individu, et si on les distribuait également, il est évident qu'on méconnaîtrait les droits de la personnalité, qui sont en proportion du travail de chacun;

6° *A l'organisation de la société.* Il est hors de doute qu'à une plus grande capacité, à une plus grande application appartient une plus grande part dans la jouissance d'un bien commun. Si on violait ce principe en partageant les biens également, on perdrait nécessairement le stimulant le plus actif du travail. La réalisation du système communiste produirait, non le nivellement des fortunes, mais le niveau absolu de la misère.

Un système qui contredit ainsi toutes les exigences de la nature humaine est aussi insoutenable en théorie qu'irréalisable en pratique. C'est un phénomène dangereux, mais nécessairement transitoire.

Le communisme a des *causes éloignées* et *immédiates.*

Aux causes éloignées appartiennent les suivantes :

1° *La foi* des peuples en une conduite providentielle des États et des hommes est *affaiblie*, et, par suite, la pieuse résignation à son état, qui entretient le contentement de l'homme ou le pousse à améliorer insensiblement sa situation, est profondément troublée. Dès lors s'évanouit aussi le courage nécessaire à chacun dans son état, dans sa profession, courage qui suppose l'espoir et la confiance dans l'avenir.

L'Église ne peut pas rendre cette pieuse confiance à ceux qui en auraient le plus besoin : la puissance politique l'a évincée de toutes les situations où elle aurait pu agir et avoir une influence directe. On l'a reléguée, dit-on, dans sa sphère propre. C'est fort bien ; mais on s'est privé de tout l'appui moral, de tout le concours qu'elle pouvait apporter à l'État en se mêlant sagement à ce qui paraît n'être pas de son domaine immédiat.

2° La société n'a plus la *discipline morale* qui autrefois ordonnait à chaque état et à chaque homme de remplir sa carrière en la subordonnant à la loi supérieure de la communauté, de se servir de ses droits et de ses avantages, et de se contenter du sort qui lui était échu. L'absence de cette discipline morale a produit une fausse prédominance de l'individualisme, qui entraîne chacun à empiéter sur les droits des autres.

Une ambition immodérée, des prétentions exagérées tendent à confondre les rangs, à effacer les distances, à désorganiser tout l'ancien système social. Chacun devient plus exigeant dans sa sphère ; on vise plus loin qu'on ne peut atteindre, on aspire à plus qu'on ne peut obtenir ; les moyens ne répondent plus aux exigences ; les vertus professionnelles et traditionnelles qui tempéraient et maintenaient chacun ont disparu. La fortune de tous est en péril là où il n'y a plus ni modération, ni mesure, ni conseil ; là où l'ambition n'a plus de bornes et les prétentions plus de limites ; là où personne ne sait plus se dominer moralement. La corruption gagne de proche en proche. Rien n'arrête, ni les traditions disparues, ni l'autorité méconnue, ni l'État bafoué, ni l'Église dédaignée, ni la conscience étouffée, ni l'honneur ridiculisé. De là le nombre croissant des enfants naturels, fléau des sociétés modernes. L'État, par humanité, se charge des fruits des unions criminelles, et son humanité tourne au détriment de tous, en assurant comme une prime à ceux dont les désordres détruisent la famille et minent la société dans sa base.

3° L'*éducation des écoles* elle-même, pour laquelle on fait beaucoup dans les temps modernes, contribue à ces tristes résultats. L'enseignement est abstrait et superficiel. Il s'inquiète peu du fond des choses, peu des dispositions de ceux qui apprennent ; la forme et le fond ne s'identifient plus, et de là un jugement vague et téméraire, une raison à la fois indécise et hardie, dogmatique quoique sans principe, qui ignore et qui tranche, qui se perd en spéculations vaines et n'a plus de valeur sérieuse et réelle. Cette absence de sens pratique ne nuit pas seulement à la raison ; elle nuit surtout aux mœurs, d'autant plus qu'à mesure que l'instruction augmente dans les écoles l'éducation diminue. L'esprit se gonfle tandis que le cœur reste vide, et l'imagination se peuple de fantômes contre lesquels rien ne garantit la volonté. Une littérature folle achève ce qu'un enseignement imprudent a commencé, et la presse périodique, loin de moraliser, de

guider, d'éclairer le peuple, trop souvent l'aveugle, l'égare et le corrompt.

4° Une *politique* instable, une législation changeante, des gouvernements éphémères ne prêtent plus un appui sûr à l'homme, au milieu de l'agitation des affaires publiques. On ne croit plus au droit divin dans les choses humaines, on ne s'inquiète guère du règne de Dieu qui doit être la base des institutions sociales ; avec la foi religieuse s'évanouit la foi catholique. Où est la source de l'autorité ? Où est la sanction du pouvoir ? Qu'est-ce qui en fait la légitimité ? Y a-t-il encore un pouvoir légitime ? Tout n'est-il pas mis en question, résolu négativement ? La force, le hasard et l'intérêt ne sont-ils pas la trinité politique qu'adorent la plupart des hommes d'État et des gens du peuple ? Que devient le droit historique, que deviennent les droits fondés sur les traditions ? Ne viole-t-on pas chaque jour et partout les droits acquis des institutions les plus respectables par leur ancienneté, leur but, leurs services, ceux de l'Église, ceux des corporations, ceux des fondations, ceux des communautés ? L'idée de l'inviolabilité des droits légitimement acquis n'est-elle pas ébranlée de toutes parts ?

La révolution française a profondément altéré la foi en la sainteté de la propriété. Il en a été de même de la sécularisation des biens de l'Église dans l'empire d'Allemagne, au commencement de ce siècle. Cet empiétement de l'État, usurpant des biens qui ne lui appartenaient pas, a perverti l'idée du juste dans les masses. N'ont-elles pas le droit qu'ont eu les gouvernements ? Il ne s'agit que d'être le plus fort. En fait de lois on a abandonné la mesure historique et traditionnelle. Un esprit de généralisation aride s'est glissé partout ; la loi est abstraite ; elle prétend s'appliquer à tout, et dans la réalité elle a peine à s'appliquer à quoi que ce soit, ayant pris sa mesure ailleurs que dans les faits, la nature, l'histoire et les besoins vrais de l'homme et de la société. Il y a un abîme entre le bon sens équitable du peuple et la législation moderne.

L'action vivante et libre des corporations ayant été paralysée ou écartée dans toutes les constitutions modernes, le gouvernement indépendant et moral de ces utiles corporations a été partout remplacé par un régime illimité de police minutieuse et tracassière. Cette centralisation de l'administration n'ayant pas pu s'identifier suffisamment avec les intérêts particuliers dont elle était chargée, elle a suscité plus de mécontentement que de satisfaction ; elle n'a pas avancé les affaires, mais elle a embarrassé, entravé, limité partout la liberté des communes. Devant tout voir, tout prévoir, suffire à tout, l'État a multiplié ses fonctionnaires ; une immense bureaucratie s'est étendue sur le pays, augmentant le mal au lieu de le diminuer, aggravant les charges financières sans autre profit que celui qu'en tirent les salariés de l'État.

Le droit des nations ayant été méconnu dans le partage qu'en ont fait entre eux les rois de l'Europe, les crises qui menacent la paix du monde sont plus fréquentes.

Le droit des nations méconnu, le droit politique des États a été ébranlé ; les révolutions deviennent pour ainsi dire périodiques ; et, l'autorité du *droit civil* chancelant avec le droit politique, les particuliers se ruinent en procès, et les délits contre la fortune publique augmentent. Le système actuel de l'administration de l'État ne répond pas aux besoins multiples de la société moderne. Et de là les *causes immédiates* que nous avons dit amener et favoriser le communisme.

La cause la plus immédiate est d'abord l'accroissement de la misère, qui menace de devenir le *paupérisme*, c'est-à-dire la situation dans laquelle la pauvreté n'est plus un mal sporadique, mais devient un mal épidémique, la pauvreté des masses.

A côté du paupérisme l'*économie politique* est également menaçante. On ne peut le nier, le siècle est fécond en inventions scientifiques ; il sait appliquer la science et en tirer avantage ; mais toute l'organisation économique tend plus à augmenter la masse des richesses qu'à en faire une répartition équitable entre les diverses couches de la société. La classe moyenne, dont la prépondérance relative dans la société est un bonheur pour l'État, diminue ; au-dessus d'elle il se forme quelques grandes fortunes ; mais au-dessous d'elle la multitude des misérables pullule de plus en plus.

La propriété s'est divisée à l'infini. Quand cette division est modérée et proportionnée au pays, elle produit beaucoup d'avantages moraux, légaux, politiques, économiques ; s'étend-elle avec excès, prend-elle des proportions exagérées : le sol, partagé outre mesure, a peine à nourrir de pauvres journaliers; le paysan libre, qui fait la force et l'indépendance du pays, disparaît de jour en jour. On s'efforce d'affranchir le sol de dîmes, de redevances ; mais le propriétaire, pour payer les impôts, fait des dettes, qu'il ne peut plus supporter à la longue : on l'exproprie et il devient prolétaire. L'État et l'Église avaient une masse de propriétés foncières qu'ils pouvaient destiner à leurs vassaux : l'État a dissipé ses domaines, et, après avoir sécularisé les biens de l'Église et se les être appropriés, il les a aliénés comme les siens propres. Les fondations, au lieu d'être administrées naturellement, le sont financièrement, c'est-à-dire que ce sont des agents salariés et indifférents qui dépensent, tandis que c'étaient des administrateurs gratuits et intéressés à la prospérité des œuvres qui les dirigeaient. L'État a cessé par là d'être le régulateur du prix des subsistances, et a livré la vie du peuple à l'arbitraire du commerce et de l'usure.

Dans l'*industrie* c'est le capital qui domine la fabrication; la fabrication diminue de plus en plus la main d'œuvre, que la puissance des machines écrase. L'artisan, affamé, devient ouvrier de fabrique, livré à la merci du fabricant plus que ne le fut jamais le vassal à l'égard de son seigneur. Mais les luttes de la concurrence menacent les grands seigneurs de l'industrie ; là aussi a disparu toute sécurité ; le commerce, s'abandonnant à des spéculations chimériques, perd son assiette solide, que la masse des établissements de crédit et le faible principe de l'association ne peuvent garantir. A cette incertitude du bénéfice se joint le *luxe*, qui dissipe ce qui est acquis, et qui, partant des situations les plus élevées, s'étend dans tous les sens, parmi la classe moyenne, et pénètre jusqu'aux dernières couches de la société; celles-ci sont dévorées par le fatal abus des liqueurs fortes, qui empêche toute économie, entretient la paresse, engendre l'immoralité et dégrade le peuple jusqu'à la bestialité. Le blé, la pomme de terre, ce qui doit nourrir et enrichir le peuple est employé à faire de l'eau-de-vie, cette peste de l'humanité ! Et au milieu de ces effrayants désordres les générations pullulent, et malgré la science et ses plus ingénieuses applications, l'agriculture, le commerce et l'industrie ne peuvent plus nourrir le surcroît de la population. Le flot des populations exténuées émigre, et retrouve au loin avec ses anciens vices son ancienne misère.

Comment remédier à ce danger me-

naçant du paupérisme, et du communisme, qui en est la conséquence fatale ? Il faut sans doute employer les moyens directement opposés aux causes du péril. La société moderne s'est évidemment affranchie d'une manière trop brusque de tout ce qui l'a précédée dans l'histoire ; elle a rompu tous les liens du passé. Les hommes de la génération présente sont tellement pleins du sentiment de leur liberté qu'ils ne veulent plus reconnaître d'autorité, et en même temps ils sont tellement esclaves de leurs passions, tellement le jouet des vanités et des jouissances de ce monde, qu'ils ne savent plus se maîtriser eux-mêmes ni se diriger moralement.

L'ordre ne peut se rétablir qu'autant que chacun sera vaincu dans son orgueil et dompté dans sa volonté ; mais la volonté ne se soumet pas à ce qui lui est égal ; elle ne peut obéir dignement qu'à une puissance supérieure, à celle de Dieu même. Aussi la *restauration religieuse de la société* est le premier et le principal remède contre les périls des temps présents. Pour que la religion soit restaurée, il faut que l'Église soit affranchie; il faut qu'elle puisse agir dans la plénitude de sa liberté, si elle doit reprendre de l'ascendant sur le peuple, le moraliser et le ramener au sentiment du vrai, du juste et du devoir. Il faut aviser aux périls de l'*excès de population* en organisant des émigrations régulières, encouragées par l'État, soutenues par des fonds suffisants, dirigées par des agents expérimentés, officiellement chargés d'acheter dans les pays d'émigration des terres pour les nouveaux colons et d'y veiller à leur établissement. Quand on aura sagement pourvu à l'avenir de cette population exubérante, il faudra retenir la population de la mère-patrie dans des bornes raisonnables et modérées, en n'accordant l'autorisation de se marier qu'à ceux qui pourront établir clairement qu'ils possèdent les moyens d'entretenir une famille ; en employant contre le danger des enfants naturels, outre les remèdes religieux et moraux, tous les moyens que peuvent fournir les censures de l'Église, la sévérité des lois civiles, tels que les amendes, la privation des droits civils et politiques prononcées contre les délinquants. Lorsque les rapports de la population avec le sol et les moyens d'existence qu'il fournit seront redevenus réguliers, il faudra que la société se remette sous une discipline morale par trop négligée dans les temps modernes ; il faudra bien qu'en place de l'indépendance absolue, à laquelle chacun prétend, la société rentre sous une loi disciplinaire commune, appliquée par l'État, tant que les corporations et les états divers n'auront pas recouvré la force, la vitalité, l'autonomie nécessaires pour diriger ceux qui feront partie de ces états et de ces corporations ; il faudra que l'instruction secondaire réponde davantage aux besoins actuels ; que l'instruction populaire soit rétablie sur sa base religieuse ; que l'enseignement scientifique soit à la fois plus positif et plus chrétien, l'enseignement industriel ramené à son but pratique ; que la littérature se préoccupe des besoins moraux du peuple ; que la presse périodique soit dirigée de façon qu'elle expose chaque jour plus clairement au peuple ce qu'il y a de positif, d'actuellement utile et de réalisable dans l'Église, l'État et les mœurs ; que le droit et la politique se rattachent aux institutions traditionnelles, aux règles du droit historique, en tant qu'il peut s'appliquer encore aux circonstances présentes.

Avant tout il faut réveiller l'élément des corporations, rendre aux associations qui se forment, autant que possible, la nature, les droits, l'autonomie des corporations anciennes, afin qu'elles soulagent

l'État d'une partie du fardeau administratif sous lequel il succombe. Il faut arrêter la désorganisation, l'anarchie qui règne dans la société au point de vue économique. Dans une société qui n'a plus la forte organisation des corporations antiques, le principe *laisser faire, laisser passer,* ne peut amener que du désordre. Il faut que l'État agisse avec force et énergie pour combattre cet égoïsme qui dévore la société; il faut qu'il arrête le morcellement indéfini de la propriété, qui n'est favorable qu'à la multiplication du prolétariat; qu'il rétablisse une juste proportion entre les grandes, petites et moyennes propriétés; qu'il restreigne la liberté absolue de toutes les professions; il faut que comprendre et savoir son état soit la condition première de son exercice; que, jusqu'à un certain degré, la profession soit surveillée dans son exercice ainsi que dans son premier établissement; et, comme il est devenu nécessaire à beaucoup d'industries d'être exploitées en grand, il faut que les gouvernements, pour empêcher l'ilotisme des fabriques, interviennent entre les fabricants et les ouvriers, fondent un patronage durable, qui soit une garantie pour les travailleurs et assure vis-à-vis des fabricants leurs intérêts spirituels, moraux, civils, hygiéniques et économiques. Ces réformes, ces réorganisations diminueront la pauvreté sans la détruire, et la tâche de soigner les pauvres sera toujours considérable. L'Eglise s'en est autrefois acquittée avec persévérance et succès. L'État lui a enlevé cette mission, mais il n'a pas hérité de son bonheur à la remplir. En faisant du soin des pauvres une obligation civile au lieu d'un devoir religieux, en sécularisant l'économie charitable, il lui a enlevé, avec le cachet divin, la bénédiction qui vient d'en haut. La pauvreté est une souffrance qui atteint l'esprit comme le corps, et l'âme autant que l'un et l'autre. Le remède doit être proportionné à ce mal d'une nature mixte et multiple. La nature humaine tend à l'infini; ses besoins sont sans mesure : c'est à la liberté de l'homme à mettre des limites à son désir, des bornes à ses appétits de tout genre. Mais que peut l'État sur la liberté morale? Que peut un règlement administratif sur les passions? Ici la religion seule sait atteindre la source du mal, modérer les désirs, tempérer les passions, affaiblir les convoitises, inspirer la tempérance, donner la force de la pratiquer; opposer au luxe, qui ruine les plus opulentes situations, des associations qui obligent ses membres à la simplicité chrétienne dans leur vêtement, leur nourriture, leur logement, tout leur mode d'existence; fonder parmi le peuple de vraies sociétés de tempérance, pour combattre la peste des liqueurs fortes, ce qui n'exclut pas les mesures que doit prendre l'État pour diminuer le nombre des fabriques d'eau-de-vie et empêcher la trop facile circulation de ces poisons publics.

La religion seule peut donner les moyens de réhabiliter les pauvres. La pauvreté énerve et brise l'énergie de la volonté; la religion sait rendre le courage moral, réveiller le sentiment de la force et de la dignité humaine. En même temps qu'elle secourt matériellement le pauvre, elle ennoblit le secours en s'inquiétant à la fois de l'âme et du corps, en associant l'assistance spirituelle au bienfait matériel. L'Église a toujours su porter sa sollicitude sur tous les besoins du pauvre et fonder des établissements pour y pourvoir. Elle a créé des maisons d'éducation pour les orphelins et les enfants trouvés, des asiles pour les jeunes filles, des refuges pour les repenties, des hospices pour les voyageurs et les nécessiteux, pour les malades et les blessés, pour les fous, pour les vieillards; et dans toutes ces institutions elle place un prêtre

chargé de discipliner, d'améliorer, de relever les courages, de réveiller l'espérance, de ranimer la foi, de sauver les âmes. Autour de ces prêtres se sont groupés des hommes dévoués et des femmes pieuses, pour administrer ces asiles de la bienfaisance chrétienne et se faire librement, par amour, les serviteurs et les servantes des pauvres, devenir leurs frères, leurs sœurs, leurs parents, et, dans leur charité, préparer aux pauvres une nouvelle patrie en les élevant à la liberté des enfants de Dieu, en en faisant des membres vivants de Jésus-Christ. Le malheur des temps a renversé un grand nombre de ces institutions véritablement sociales, et, en prétendant rétablir une égalité stérile parmi les hommes, l'esprit du siècle a détruit ces communautés de frères égaux devant Dieu, unis dans la prière et la bienfaisance; les pauvres ont été rejetés dans le monde, sans conseil, sans secours, et l'héritage séculaire des pauvres a été dispersé aux quatre vents des révolutions. Celles de ces institutions bienfaisantes qui ont échappé par miracle aux tempêtes du dehors ont été livrées à la froide administration de la police ou aux calculs d'avides spéculateurs. La main de Dieu et sa grâce se sont retirées. Ni la science du siècle ne peut remplacer la foi, ni la civilisation mondaine la morale évangélique, ni la philanthropie la charité chrétienne. La philanthropie ne comprend et ne traite pas l'humanité comme Jésus-Christ l'a restaurée; elle agit par des motifs humains, tend à un but mondain, et ne peut réaliser les œuvres de la miséricorde divine. L'État, qui a dépouillé l'Église, a dû se charger de ses pauvres. Les corporations religieuses ayant été détruites, il a bien fallu que l'assistance publique les remplaçât.

Mais, comme le nombre des pauvres augmente, il faut que l'assistance publique accroisse ses dépenses; la bienfaisance privée, isolée, sans règle, est presque sans efficacité devant la masse des besoins, et devient pour ainsi dire une stérile exception en face de la bienfaisance publique, réglementaire, légale et obligatoire. Ainsi l'État est entraîné à faire peser un impôt direct ou indirect sur ceux qui possèdent en faveur de ceux qui ne possèdent pas: d'où il résulte que les derniers vestiges du soin des pauvres par les particuliers disparaissent; car celui qui donne par contrainte, qui n'a pas de joie à donner, parce qu'il ne donne pas comme il le veut et l'entend, se croit affranchi par l'impôt de toute obligation envers le pauvre. Celui-ci perd l'intérêt affectueux que lui portait le riche par son bienfait direct; le riche perd son mérite devant Dieu, sa récompense dans le ciel et sa consolation sur la terre. Le pauvre à qui s'applique l'impôt le considère non comme un don, mais comme un droit; il n'en touche le montant qu'après une série de difficultés qu'il faut vaincre et qui retarde le secours; et, l'administration du revenu des pauvres par l'État étant coûteuse, leur part diminue d'autant. Cette prétendue perte les irrite. Plus l'État met de zèle et de sollicitude à soigner les indigents, plus ceux-ci se croient en droit d'exiger l'assistance. La masse des nécessiteux augmentant et avec elle l'ignorance et la barbarie, il n'y a plus qu'un pas à faire pour que le pauvre se croie en droit de mettre la main sur la source même du secours, c'est-à-dire de partager avec celui qui possède. Le communisme est l'aboutissant fatal de ces rigoureuses déductions.

Sans doute la bienfaisance privée s'associe encore à l'assistance publique, et l'État ne demande pas mieux que de voir la charité privée lui venir en aide et prendre sa place aussi souvent que possible. Le dévouement volontaire aux besoins des malheureux n'est pas mort

parmi les Chrétiens ; mais les traditions de bienfaisance s'affaiblissent de plus en plus et finiront par disparaître à mesure que l'État deviendra plus étranger aux influences religieuses et que l'égoïsme individuel prédominera davantage. La bonté naturelle, la philanthropie, quelque utiles qu'elles soient, ne peuvent, nous le répétons, fonder et maintenir une assistance des pauvres universelle, persévérante, fructueuse, corporelle et spirituelle. Que ce soin soit rendu à l'Église ; que l'État surveille, assiste, et peut-être les dangers qui menacent la société seront-ils conjurés.

Voy. l'art. SOIN DES PAUVRES.

BUSS.

COMPACTATS. *Voy.* HUSSITES.

COMPÉTENCE. L'ensemble des droits d'une dignité ou charge ecclésiastique se nomme, en droit canon, *majoritas*, par opposition à l'obédience (*obedientia canonica*) due aux supérieurs ecclésiastiques par leurs subordonnés (1). Le droit d'exercer régulièrement la puissance renfermée dans une dignité ou charge ecclésiastique se nomme compétence, *competentia*. Il y a, par conséquent, dans l'Église, au point de vue subjectif, autant d'espèces de compétences qu'il y a de dignités ecclésiastiques diverses. Dans ce sens on parle de la compétence du Pape, des patriarches, des archevêques, des évêques, des doyens, des curés (2). Au point de vue objectif, la compétence, c'est-à-dire tel ou tel droit, se détermine d'après les fonctions qui ont pour but l'enseignement, l'ordination, le gouvernement de l'Église. Nous traiterons de chacune de ces compétences aux articles Enseignement, Ordination, Mariage, Collation, Nomination, Présentation, Élection, Juridiction ecclésiastique, civile et criminelle, etc. Enfin, outre cette compétence *de la fonction*, il y a la compétence *de bénéfice*, d'un ecclésiastique revêtu d'une fonction de l'Église, c'est-à-dire les décisions de la législation positive ou de la coutume, relatives, par exemple, à la somme du revenu annuel du bénéficier qui doit être exempte d'impôt et de prestation (1), ou à la somme qu'il faut lui laisser pour l'entretien conforme à son état, au cas où il est poursuivi devant la justice par un créancier, ce qu'on appelle privilége de compétence des ecclésiastiques (2).

PERMANEDER.

COMPÉTENTES. *Voyez* CATÉCHUMÈNES.

COMPILATIONS DE DÉCRÉTALES. Comme, à dater du douzième siècle, les décrétales des Papes (*litteræ decretales*) formèrent la source presque exclusive du droit ecclésiastique (car les décrets des conciles universels, toujours tenus régulièrement sous la présidence des Papes, n'étaient aux yeux de tous que des édits du Père commun de la chrétienté), les recueils des sources de droit canon faits depuis cette époque reçurent aussi le nom de *Collection de décrétales*. Nous connaissons principalement quatorze collections, imprimées ou manuscrites, de décrétales non recueillies dans le décret de Gratien, publiées plus tard (*Collectiones decretalium extravagantium*), et datant de 1150 à 1230, c'est-à-dire depuis l'apparition du décret de Gratien jusqu'à la publication du recueil de Grégoire IX. Quelques-unes de ces compilations, dont nous allons parler, se distinguent, parmi toutes celles qui furent en usage dans les écoles, outre le décret de Gratien, en ce qu'elles furent généralement adoptées et passèrent tout entières dans la collection de Grégoire IX ; c'est pour-

(1) *Voy.* MAJORITÉ et OBÉDIENCE.
(2) *Voy.* ces articles.

(1) *Voy.* CONGRUE (portion).
(2) *Voy.* BÉNÉFICE, PRIVILÉGE DE COMPÉTENCE.

quoi elles reçurent plus spécialement le nom de *Compilationes* (*decretalium*).

La première, *Prima Compilatio*, fut recueillie par *Bernard* (1), prévôt de Pavie, plus tard évêque de *Faenza* († 1213), qui avait vécu à Rome et à Bologne. Elle parut en 1190 sous le titre de *Breviarium extravagantium*; elle renferme cinq livres, qu'on conserva dans les collections suivantes, et dont on résume le sommaire dans ce vers :

Judex, judicium, clerus, connubia, crimen.

Chaque livre est divisé en plusieurs titres, chaque titre en chapitres.

La seconde, *Compilatio secunda*, dont l'auteur fut *Joann. Calensis*, contient les décrétales depuis Alexandre III jusqu'à Célestin III, c'est-à-dire de 1159 à 1198. L'ordre suivi est le même que celui de la première. A proprement dire, cette seconde compilation est postérieure à celle qu'on appelle la troisième, et n'a paru qu'en 1215; mais on l'a mise au second rang parce que les décrétales qu'elle renferme sont de Papes antérieurs.

La *Compilatio tertia*, recueillie quelques années plus tôt que la précédente, mais renfermant des édits du Pape Innocent III, successeur de Célestin III, de 1198 à 1210, et, par conséquent, une matière postérieure, a été faite, sur la demande d'Innocent III, par maître *Pierre de Bénévent*, et a été augmentée d'une glose du célèbre *Tancrède*, professeur de droit et archidiacre de Bologne. Avant lui *Bernard*, archidiacre de *Compostelle* (2), qui avait enseigné pendant quelque temps à Bologne, avait fait une collection des décrétales d'Innocent III édictées jusqu'à lui, collection qu'on nomme *Compilatio Romana*, parce qu'on croyait qu'elle avait été puisée immédiatement dans les archives de Rome; mais, comme l'authenticité de plusieurs décrétales admises dans cette collection n'était pas reconnue par la cour de Rome, la troisième compilation, entreprise à la demande du Pape lui-même, en 1210, devait remplacer celle de Bernard.

La quatrième, *Quarta Compilatio*, qui fut publiée vers 1218, sans qu'on sache par qui, n'est au fond qu'un supplément à celle de Pierre de Bénévent, renfermant les décrets du quatrième concile de Latran ou du douzième concile œcuménique (1215), tenu sous Innocent III, et les décrétales émanées des Papes depuis 1210. *Joann. Teutonicus* en fit la glose.

La cinquième, *Compilatio quinta*, publiée par un inconnu, dédiée au célèbre Tancrède (et non, comme on l'a cru, rédigée par lui), contient les décrétales édictées depuis 1220, que le Pape fit lui-même recueillir et envoyer aux universités. *Jacques d'Albenges*, plus tard évêque de Faenza, en fit la glose. Nous possédons des exemplaires imprimés de ces cinq collections, qui furent adoptées plus tard dans le recueil grégorien. Ce fut Antoine Agostino, évêque de Lérida, célèbre canoniste, qui fit paraître les quatre premiers, Leridæ, 1576, in-fol.; puis Philippe Labbé les publia, avec des remarques de Jacques Cujas (1), Parisiis, 1609, in-fol.; la cinquième fut éditée par Innocent Cironius, Tolosæ, 1645, in-fol.; Jos.-Ant. de Riegger en donna une édition améliorée, Vindobonæ, 1761, in-4°.

PERMANEDER.

COMPLICITÉ ET COMPLICE. Le complice, dans le sens le plus large du mot, est celui qui est enveloppé avec un autre, par sa libre volonté, dans une action coupable. Dans le langage théologique on désigne par ce terme la personne avec le consentement de laquelle un prêtre s'est rendu coupable d'une

(1) *Voy.* BERNARD DE PAVIE.
(2) *Voy.* BERNARD DE COMPOSTELLE.

(1) *Voy.* CUJAS (Jacques).

faute grave contre les mœurs. Ce rapport coupable se nomme complicité (*crimen complicitatis*). On comprend qu'un prêtre ne peut pas absoudre la personne avec laquelle il a péché. Le Pape Benoît XIV, dans sa Const. *Sacramentum Pœnitentiæ*, du 1er juin 1741, a spécialement traité ce cas et a défendu, sous peine de l'*excommunicatio latæ sententiæ*, réservée au Saint-Siége, au prêtre de prononcer l'absolution de sa complice, sauf l'extrême nécessité, si cette personne se trouve *in articulo mortis* et ne peut pas avoir un autre prêtre pour entendre sa confession.

Une autre constitution, *Apostolici muneris*, du 8 février 1745, du même Pape, déclarait que tout prêtre, même non approuvé, *pro cura*, avait pouvoir d'absoudre une pareille personne, *in articulo mortis*. Mais le prêtre coupable, *sacerdos complex*, n'a cette autorisation que si un autre prêtre ne peut être trouvé ou ne peut être appelé sans produire un scandale évident et une grande honte pour les coupables. Si le prêtre coupable prenait, par honte ou par légèreté, la simple possibilité d'un pareil scandale comme prétexte pour ne pas faire tout ce qui est en son pouvoir afin d'obtenir l'intervention d'un autre prêtre, l'absolution de la personne complice, au cas où elle se repent sincèrement, est valable, mais le prêtre est, *ipso facto*, frappé de la peine édictée.

PERMANEDER.

COMPLIES. *Voy.* BRÉVIAIRE.

COMPLUTUM (POLYGLOTTE DE). *Voy.* POLYGLOTTES.

COMPOSTELLE (S. JACQUES DE). Les trois lieux de pèlerinage les plus célèbres du monde sont Jérusalem, Rome et Compostelle.

Saint-Jacques de Compostelle est une ville de 20,000 âmes environ, en Galice. Elle tient son nom de l'apôtre S. Jacques le Majeur, dont les ossements reposent dans son enceinte. Autrefois cette ville s'appelait *ad sanctum Jacobum apostolum* ou *Giacomo Postolo*, d'où, par abréviation, on a fait *Compostelle*. Suivant la tradition espagnole, l'apôtre S. Jacques le Majeur vint dans la péninsule pyrénéenne et fut enseveli à Compostelle. Cette tradition ne remonte pas jusqu'en 800, et tous les anciens témoignages qu'on met en avant, comme le prétendu livre de S. Isidore, *de Vita et morte Sanctorum*, c. 17, celui de S. Julien de Tolède, *Comment. in Nahum*, et les *Collectanea Bedæ Venerab.*, ne sont pas authentiques. Le *Breviarium Toletanum*, qui dit que S. Jacques reçut l'Espagne en partage pour y accomplir sa mission, n'est pas un témoin probant.

En revanche nous savons :

1° Que Jacques le Majeur fut mis à mort dès l'an 44 (*Actes des Apôtres*, 12, 2) ;

2° Qu'à cette époque les Apôtres n'avaient pas quitté Jérusalem (*Actes*, 8, 1) ;

3° Que l'apôtre S. Paul, écrivant, en 58, sa lettre aux Romains, avait l'intention de se rendre en Espagne (*Rom.*, 15, 24) comme dans un pays qu'il fallait évangéliser ;

4° Que tous les anciens auteurs et les anciens conciles (et il y en eut beaucoup en Espagne) se taisent à ce sujet.

Ce n'est que dans le neuvième siècle que se rencontre la tradition dont on parle, et cela dans Walafrid Strabon (*Poem. de* 12 *Apostolis*), dans Freculph (*Chron.*, II, 4), Notker le bègue de S. Gall (*Martyrolog. ad* 25 *julii*), et d'autres.

5° Mais cette tradition n'acquit pas une autorité universelle, même après cette époque, et c'est notre dernier argument négatif. Le Pape Grégoire VII, par exemple, parle expressément, dans une lettre aux rois d'Espagne Alphonse et Sanche (1), des commencements de l'É-

(1) Lib. I *Regest.*, ep. 64.

glise d'Espagne, et ne fait pas la moindre mention de S. Jacques. L'archevêque de Tolède, Rodrigue Ximénès, alla encore plus loin au douzième concile général de Latran, sous le Pape Innocent III, en 1215. L'archevêque de Saint-Jacques de Compostelle ne voulant pas reconnaître son droit de primauté et en appelant à l'origine apostolique de son Église (sa fondation par l'apôtre S. Jacques), le primat de Tolède répliqua que S. Jacques n'était pas venu en Espagne, qu'il n'en existait aucune preuve certaine, et qu'il n'avait entendu parler de ce fait, dans sa jeunesse, que par quelques dévotes (1). Le concile donna son assentiment au primat de Tolède, et, dans le fait, on ne peut d'aucune façon établir solidement la présence de S. Jacques le Majeur en Espagne. Cependant cette tradition a trouvé des défenseurs, entre autres les deux Bollandistes Cuper et Godefroi Henschen (2), et le protestant Jean-Albert Fabricius (3). D'un autre côté, Noël Alexandre l'a réfutée solidement (4).

Ce qui est possible, c'est que les reliques de S. Jacques existent à Compostelle, et Notker Balbulus (5) en soutient l'existence comme une chose tout à fait établie, tandis qu'il ne parle que comme d'une tradition, *referuntur*, de la mission de l'Apôtre en Espagne.

On montre bien aussi les reliques de saint Jacques dans l'église de Saint-Saturnin de Toulouse; mais probablement les deux églises de Compostelle et de Toulouse n'avaient chacune qu'une moitié de ce corps saint, partage qui, au moyen âge, avait lieu très-souvent pour les reliques les plus précieuses. La légende a d'ailleurs entouré de toutes sortes de circonstances peu historiques le fait vraisemblable de la translation des ossements de S. Jacques à Compostelle. Elle rapporte que le corps de l'Apôtre, l'année même de son martyre, fut transféré par quelques Chrétiens respectueux à Iria Flavia, en Espagne. A la mort de ces pieuses gens, personne ne savait plus rien des reliques qu'ils avaient apportées, lorsque, au commencement du huitième siècle, en 808, 816, 825 ou 835, le corps fut découvert d'une manière miraculeuse. On remarqua une lueur extraordinaire s'élevant au-dessus des arbrisseaux qui avaient couvert le tombeau inconnu de l'Apôtre, et l'évêque d'Iria, Théodomir, fit abattre les arbres et commencer des recherches. On découvrit le corps saint, qui se révéla par toutes sortes de signes et de miracles Le roi Alphonse le Chaste, ayant entendu parler de ce fait, ordonna qu'on élevât une église en l'honneur de S. Jacques en ce lieu, et, après divers changements et plusieurs restaurations, on bâtit la magnifique église qui subsiste encore. Théodomir transféra son siége épiscopal d'Iria à Compostelle, et une ville considérable se forma peu à peu autour de l'église de San-Jago. En 1120 San-Jago fut érigé en un archevêché qui subsiste encore.

Le premier archevêque, Diégo Gelmirez, fit rédiger par deux évêques la tradition de Compostelle, dont nous venons de rapporter les traits principaux.

Baronius (1) éleva déjà une forte objection contre cette légende, en rappelant que Vénantius Fortunatus (à la fin du sixième siècle) rapporte qu'on vénérait de son temps le corps de deux saints Jacques dans la Terre-Sainte, tandis qu'il ne dit pas la moindre chose du culte rendu à S. Jacques en Espagne, et

(1) *Baronii Annal.*, ad ann. 816, n. 49.
(2) *Acta SS.*, *Appendix*, t. VI julii, et *Diatriba ad* t. I aprilis.
(3) *Salutaris lux Evangelii*, c. 16, § 2.
(4) *Hist. eccl.*, sec. I, dissert. XV, propos. II, p. 161 sqq., t. III, ed. Venet., 1778.
(5) L. c.

(1) Ad ann., 816, n. 52.

qu'il indique Vincent comme un des principaux saints de l'Espagne. Il dit en propres termes :

Præcipuum meritis Ephesus veneranda Joannem
Dirigit, et Jacobos terra beata sacros (1).

Au douzième siècle naquit un ordre de *Chevaliers de Saint-Jacques de Compostelle*, nommé aussi *Chevaliers de Saint-Jacques de Spada*, ou du *Glaive*, destinés à protéger les pèlerins, puis à garantir la sûreté des routes, et à défendre la Terre-Sainte contre les infidèles (Mahométans). Le chevalier don Pedro Fernandez de Fuente Encalada, dans l'évêché d'Astorga, fut le fondateur de cet ordre (en 1161), auquel s'associèrent, en 1170, les chanoines de Saint-Éloi ou de Loyo près de San-Jago. L'ordre eut dès lors deux classes : les chevaliers, qui pouvaient se marier, mais une seule fois, et qui faisaient vœu solennel de fidélité conjugale, et les religieux, qui peu à peu furent subordonnés aux premiers. Le Pape Célestin III confirma cette fondation, qui se signala bientôt dans la guerre contre les Maures. L'ordre, ayant eu le droit de conserver comme sa propriété tout ce qu'il enleva aux Maures, devint bientôt fort riche, très-puissant, ce qui détermina, en 1439, Ferdinand le Catholique à unir à perpétuité à la couronne la grande-maîtrise de cet ordre et celle des deux grands ordres de chevalerie d'Alcantara et de Calatrava. Plusieurs Papes, entre autres Léon X (1515) et Adrien VI (1523), confirmèrent cette incorporation. En 1835 cet ordre fut aboli. — Cf. l'art. ALCANTARA, et Flores, *España sagrada*, t. III, Append., p. 50 et 56.

HÉFÉLÉ.

(1) Venant. Fort., *Carm.*, l. VIII, c. 6, *Opp.*, ed. Luchi, Romæ, 1786, t. I, p. 269. Conf. Baron., l. c., n. 52, qui rapporte d'ailleurs inexactement les paroles citées.

COMPROMIS, accord conclu entre des parties adverses pour soumettre la décision de leur procès à un tiers, qu'on nomme arbitre. Au compromis se joint nécessairement ce qu'on appelle *receptum arbitrii*, c'est-à-dire le consentement des parties à faire avec l'arbitre les recherches nécessaires et à accepter sa sentence. On peut choisir plusieurs arbitres (1), qui doivent tous prendre part à la décision; si l'un d'eux s'absente sans motif valable, les autres peuvent passer outre (2). Les clauses « tous ensemble » sont d'ailleurs de règle ici (3) comme dans les affaires judiciaires ordinaires, quand il y a des juges, des procureurs délégués, etc. Si les voix des arbitres sont différentes, c'est la majorité qui décide; si elles se partagent, les arbitres peuvent choisir un surarbitre (*superarbiter, concordator*), qui décide entre les deux, ou peut donner une décision qui diffère de l'avis de l'un et de l'autre (4). Les parties adverses sont obligées d'accepter la sentence arbitrale (*arbitrium, laudum*), et, d'après le droit romain (avec lequel l'ancien droit canon était d'accord), elles ne peuvent absolument point en appeler (5). D'après le nouveau droit canon il n'y a pas non plus d'appel véritable, lequel n'a lieu que dans les procès ordinaires ; mais il autorise un appel extrajudiciaire (*provocatio ad causam*) (6). D'après le droit romain, lorsqu'on pouvait porter plainte contre le mépris de la sentence arbitrale, on arrêtait d'avance que les parties en litige se garantiraient la réalisation de la décision des arbitres par la stipulation

(1) C. 1, 13, X, *de Arb.* (I, 43).
(2) Sext., c. 2, *de Arbitr.* (I, 22).
(3) Sext., c. 4, 8, *de Off. jud. deleg.* (I, 14), Sext., c. 6, *de Procurat.* (I, 19).
(4) C. 39, X, *de Off. et potest. jud. deleg.* (I, 29); c. 1, 12, X, *de Arbitr.* (I, 43).
(5) Fr. 27, § 2, *Dig. de Recept. qui arb.* (IV, 8); l. 8, *Cod. de Episcop. audient.* (I, 4).
(6) C. 5, X, *de Appellat.* (II, 28).

d'une peine pécuniaire (*stipulatio pœnæ* ou *compromissa pecunia*), de sorte que la partie qui ne se soumettait pas à l'arbitrage pouvait être poursuivie par l'*actio ex stipulatu* pour payement de la peine conventionnelle. Dans certains cas Justinien permettait déjà une *actio in factum*, alors même que la peine, *pœna*, n'était pas stipulée d'avance (1). D'après le droit canon le simple contrat fonde la plainte contre la non-exécution de l'arbitrage (2). On comprend qu'on ne peut soumettre à un arbitrage que des causes que les parties auraient pu elles-mêmes terminer par un accord; par conséquent, les causes dans lesquelles les personnes privées ne peuvent pas disposer et décider ne sont pas susceptibles d'un arbitrage (3).

PERMANEDER.

COMPROMIS (dans les élections). *Voy.* ÉLECTION D'ÉVÊQUE.

COMPUTATIO GRADUUM. *Voy.* PARENTÉ.

CONCEPTION DE LA TRÈS-SAINTE VIERGE. *Voy.* VIERGE (FÊTES DE LA SAINTE).

CONCEPTION (ORDRE DE L'IMMACULÉE). La fondatrice de cet ordre fut la bienheureuse *Béatrice da Silva*, de la famille portugaise des comtes de Portalègre. Répondant à l'appel de son amie, l'épouse de Jean II de Castille, elle se rendit à la cour, où elle attira tous les regards par sa beauté et sa grâce, et devint l'objet des attentions particulières du roi, plus que ne pouvait le désirer sa femme. Poussée par la jalousie, la reine fit saisir et jeter son amie et sa rivale dans une prison, où on la laissa trois jours sans nourriture. Rejetée et méconnue par le monde, la pieuse vierge se tourna avec ardeur vers la Reine du ciel et fit le vœu de chasteté perpétuelle. A peine fut-elle rendue à la liberté que la haine de la reine et les dangers qu'elle redoutait à la cour lui firent prendre la fuite. Elle se réfugia à Tolède et forma la résolution d'embrasser la vie religieuse. Elle demeura quatre ans chez les Dominicaines de Tolède, dans l'exercice des plus rudes austérités, et finit par fonder l'ordre de l'Immaculée Conception de la sainte Vierge. La reine Isabelle favorisa cette œuvre nouvelle, pour laquelle elle céda son palais de Galliana, dont Béatrice, suivie de douze compagnes, prit possession en 1484, à sa sortie du couvent des Dominicaines. Elle donna à ses religieuses pour costume une robe blanche, avec un scapulaire de la même couleur, un manteau bleu, et sur le scapulaire une médaille d'argent portant l'image de la Vierge immaculée.

Le Pape Innocent confirma l'ordre en 1489, lui imposa la règle de Cîteaux, et le soumit à l'archevêque de Tolède, le célèbre cardinal Ximénès. Béatrice mourut avant de prendre l'habit, en 1490. Ximénès, affranchissant l'ordre de sa juridiction, en confia la direction aux Frères Mineurs et lui prescrivit la règle des Clarisses (1), mesures que le Saint-Siége confirma à plusieurs reprises. La maison-mère fonda à son tour plusieurs autres couvents en Espagne, en Italie et en France. Cf. Hélyot, *Ordres monastiques et de chevalerie*, VIII, 388-393; Henrion-Fehr, I, 263.

FEHR.

CONCILE. Un concile est une réunion de personnages ecclésiastiques tenue sous la présidence d'un membre supérieur du clergé, dans le but de délibérer sur les affaires de l'Église. Toutes les fois que les hommes vivent en commun, il est naturel qu'ils se

(1) L. 1, 2, 3, 4, 5, Cod. *de Recept. arbitr.* II, 56).
(2) C. 2, 9, 13, X, *de Arbitr.* (I, 43).
(3) Par exemple, c. 9, fin. X, *de in integr. rest.* (I, 41).

(1) *Voy.* CLARISSES.

réunissent en assemblée; ce fait naturel a été sanctifié et consacré par la parole du Christ : « Où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux (1). » Aussi dès l'origine les Apôtres se réunirent, soit entre eux, soit avec les prêtres qu'ils avaient ordonnés, pour délibérer en commun sur les affaires de l'Église naissante. On peut par conséquent avec raison considérer comme le prototype des *conciles œcuméniques* la réunion des Apôtres à Jérusalem, durant laquelle ils résolurent de recevoir les païens dans l'Église sans les soumettre d'abord aux prescriptions de la loi ancienne, et, comme le prototype des *conciles diocésains*, la réunion que l'apôtre S. Jacques forma en rappelant autour de lui les prêtres de Jérusalem. Ces deux expressions, *conciles œcuméniques* et *conciles diocésains*, désignent deux assemblées essentiellement différentes, différence qui ne saute pas aux yeux d'abord, et que les canonistes français ont voulu bien déterminer en appelant *synode*, et non concile, la réunion des prêtres autour de leur évêque, et *concile*, et non synode, l'assemblée des évêques présidée par un prince de l'Église. Quoique cette différence d'acception entre ces deux mots n'existe pas chez les anciens, qui prennent indistinctement l'un pour l'autre, elle est bonne à conserver, surtout parce que de nos jours il importe d'exprimer très-nettement cette distinction fondamentale. Tandis que toutes les réunions synodales sont de même nature, sans différence réelle, qu'elles soient convoquées par un évêque ou par un abbé ayant une juridiction quasi-épiscopale, les conciles au contraire sont nettement partagés en deux catégories. Cette différence provient de ce que les rapports des Apôtres entre eux, et notamment dans leur subordination à l'égard du prince des Apôtres, S. Pierre, ont servi à beaucoup d'égards de modèle à l'organisation hiérarchique de l'Église dans son développement historique. Les degrés intermédiaires établis dans le cours des siècles entre le Pape et les évêques, savoir : les patriarches, les exarques, les primats, les métropolitains, devinrent à leur tour, dans un cercle plus restreint, des centres d'unité pour un certain nombre d'évêques. De là précisément la différence des conciles : ceux qui sont réunis sous la présidence du Chef suprême de l'Église sont des *conciles œcuméniques;* tous les autres sont des *conciles particuliers*, auxquels appartiennent, outre les conciles diocésains, *concilia diœcesana*, que convoquaient autrefois les exarques, dont les ressorts se nommaient diocèses, les *conciles provinciaux*, réunion des évêques d'une province autour de leur métropolitain, et les *conciles nationaux*, réunion des évêques d'un royaume autour de celui d'entre eux qui exerce la primauté. Mais on distingue encore les conciles mixtes, *synodi mixtæ*, dans lesquels le Pape, ou, comme il arrivait autrefois, le patriarche de Constantinople, convoque, outre les évêques de la province placés immédiatement sous sa juridiction comme métropolitain, des évêques d'autres provinces. Ce même terme servait dans les royaumes d'origine germanique, dans le royaume frank notamment, pour désigner les *diètes* auxquelles comparaissaient les évêques en qualité de princes de l'empire. Les conciles diocésains sont désignés sous divers termes : *Concilium episcopale*, *Synodalis congregatio*, *Synodus episcopalis*, *Concilium civile*, *Capitulum*, *Presbyterium;* en Allemagne le *Send*, en France le *Senne* ou la *Senne*.

Nous allons suivre la division indiquée plus haut entre le concile et le synode pour expliquer la nature de l'un et de l'autre plus en détail.

(1) *Matth.*, 28, 20.

A. Conciles, réunions des évêques. Une règle commune à tous les conciles, c'est que les évêques seuls ont, à proprement parler, le droit d'y siéger et d'y avoir voix délibérative. Cela ne veut pas dire que des prêtres, des diacres, d'autres clercs, des laïques, notamment l'empereur, n'aient assisté à ces réunions; mais leur présence ne peut pas faire conclure qu'ils aient participé aux travaux de ces assemblées et en aient été membres, dans le sens strict. Ils y avaient tous, sans doute, leur sphère d'activité, et beaucoup d'entre eux, remarquables par leur science, furent appelés aux délibérations. La seule exception réelle qu'ait soufferte cette règle, c'est que les cardinaux-prêtres et les cardinaux-diacres, ainsi que les *prælati nullius* et les généraux d'ordre, ont obtenu voix délibérative dans ces conciles. Quant aux prêtres et aux diacres qui paraissaient au concile en qualité de procureurs ou fondés de pouvoir de leurs évêques absents, l'usage a varié. En Orient, notamment durant les huit premiers conciles œcuméniques, ils eurent voix délibérative, tandis qu'ils n'eurent que voix consultative en Occident. Ils la conservèrent, et elle leur fut confirmée par Pie IV, quoiqu'au concile de Trente on se fût prononcé contre ce droit. Abstraction faite de cette exception, les évêques sont seuls, dans les conciles, les juges et les législateurs, qui se réunissent sous la présidence du Pape, ou, dans des cercles moindres, sous celle d'un prélat, pour maintenir l'autorité de l'Église.

I. *Conciles œcuméniques.*

Ils ont ce caractère propre qu'ils sont l'assemblée de tout l'épiscopat. L'épiscopat sans le Pape est un corps sans tête; on ne peut concevoir un concile œcuménique sans l'union des évêques avec le Chef suprême de l'Église. Il ne faut pas pour cela que le Pape soit personnellement présent; il suffit que le concile, auquel tous les évêques ont été convoqués, soit tenu en son nom et sous son autorité. Cela étant, il n'est pas nécessaire non plus que tous les évêques soient réellement présents; il suffit à cet égard que le Pape puisse avoir la conviction morale que tous les évêques ont été avertis de la tenue du concile projeté; les évêques réunis réellement sous l'autorité du Pape forment alors le concile œcuménique, sans que le nombre plus ou moins grand des évêques change la nature du concile.

La *convocation* des huit premiers conciles œcuméniques ayant été faite notoirement par les empereurs grecs, il semble que notre assertion est infirmée par ce fait authentique; mais comme l'empereur n'est pas le chef de l'épiscopat, qu'il n'a aucune autorité ecclésiastique dévolue de Dieu, cette convocation des évêques appelés à un concile, faite par lui, n'a de valeur et d'effet qu'autant que l'autorisation du Chef de l'Église a précédé ou accompagné cet acte impérial. On ne peut pas méconnaître évidemment que, par rapport à l'effet que doit produire le concile, il est extraordinairement important que l'empereur, ou en général le pouvoir temporel, prenne vis-à-vis du concile telle attitude plutôt que telle autre. Il peut être très-nuisible à l'Église s'il oppose toutes sortes d'obstacles à la réunion du concile; il peut lui être d'une utilité extrême s'il le favorise et si, par exemple, suivant les circonstances, il prend l'initiative pour le convoquer. Toujours est-il que la légitimité du concile œcuménique repose, non sur la convocation impériale, mais uniquement sur sa reconnaissance par l'autorité ecclésiastique suprême, et sur l'acquiescement du Chef de l'Église aux décisions de ses membres (1). C'est pourquoi le Pape Léon X dit avec rai-

(1) Conf. Phillips, *Droit ecclésiastique*, I, 240 sq.

son au cinquième concile de Latran : « A l'évêque de Rome, qui a l'autorité sur tous les conciles, appartient le plein droit et le pouvoir de convoquer les conciles et de les transférer d'un lieu à un autre, de les dissoudre, etc. » La décision du concile de Constance, décrétant que les conciles œcuméniques se réuniraient régulièrement tous les dix ans, ne s'est pas réalisée.

Outre les personnes que nous venons de nommer, parmi lesquelles les cardinaux, les prélats, les généraux d'ordre sont, comme les évêques, tenus de paraître, par le serment qu'ils prêtent, en vertu de leur charge, on peut inviter à assister au concile des savants, ecclésiastiques et laïques, en qualité de consulteurs, de conseillers, ainsi que les princes catholiques, qui sont libres de venir en personne ou de se faire représenter par des ambassadeurs. Quant aux évêques, il est bien entendu que, sauf le cas d'excommunication, chacun d'eux, y compris les évêques *in partibus*, qui prêtent le serment d'obédience comme les évêques titulaires, fait de droit partie du concile.

L'*ouverture* du concile œcuménique, qui régulièrement doit être tenu dans une église, se fait solennellement par une série de cérémonies qui n'ont pas toujours été les mêmes. On trouve des détails plus circonstanciés dans l'histoire des derniers conciles universels. Au concile de Trente, l'acte d'ouverture se fit, après plusieurs cérémonies religieuses et la récitation des différentes prières, par cette demande solennelle du légat président : « Vous plaît-il, à la gloire et à la louange de la très-sainte et indivisible Trinité, du Père, du Fils et du Saint-Esprit, pour l'accroissement de la foi et de la religion chrétienne, l'extirpation des hérésies, pour la paix et l'union de l'Église, pour l'amélioration du clergé et du peuple chrétien, pour la ruine et l'anéantissement des ennemis du nom chrétien, de décider et de proclamer que le saint et universel concile de Trente commence et a commencé? » Tous les évêques ayant répondu : *Placet*, on fixa la prochaine session, et la première fut close par le chant du *Te Deum*.

Les réunions du concile se distinguent suivant qu'elles sont des sessions publiques proprement dites, *sessiones publicæ*, ou des congrégations générales, *congregationes generales*, qui préparent ce qui doit être décidé dans les sessions publiques.

La question de la *présidence* du concile est tout à fait analogue à celle de sa convocation. Il est incontestable que, même à cet égard, l'empereur est entouré d'honneurs tout particuliers; mais, lors même qu'il convient qu'il occupe au concile une place élevée et distincte, on ne peut en aucune manière en conclure qu'il préside en qualité de premier personnage de l'assemblée, d'arbitre souverain et de législateur. Ce droit n'appartient qu'au Pape, chef suprême de l'Église, institué de Dieu même, et, en effet il l'a constamment exercé, soit en personne, soit par ses légats, sauf au second concile œcuménique de Constantinople, auquel le Pape Pélage Ier ne donna que plus tard son assentiment.

C'est ce que les empereurs eux-mêmes ont reconnu; ainsi Marcien déclarait qu'il ne voulait assister au concile que pour fortifier sa foi, et de même que Constantin le Grand se considérait comme l'évêque du dehors, *episcopus externus*, chargé de faire exécuter les décrets du concile, de même un de ses successeurs, Constantin Pogonat, faisait probablement allusion aux paroles de Constantin lorsqu'il disait : « J'irai m'asseoir dans la réunion des évêques, non comme empereur, mais comme l'un d'eux, afin d'exécuter ce qu'ils auront décidé. »

Quant à la *votation*, on interroge les cardinaux, les évêques et les autres membres du concile d'après la hiérarchie.

Le concile de Pise, qu'on ne peut classer parmi les conciles universels, préféra la votation par nations, et le concile de Constance (1) admit également ce mode tout à fait contraire au principe de l'Église. Même au concile de Trente ce mode de voter trouva de divers côtés des partisans ; mais ce dernier concile finit par en revenir à l'ancien procédé, et institua en outre que, sans autre préjudice pour eux, les primats ne prendraient pas une place distincte de celle des archevêques.

Tous les décrets du concile, même lorsque les légats leur ont donné leur acquiescement, ont besoin d'être *confirmés* par le Pape, et, à cette fin, les actes lui sont envoyés s'il n'est pas présent. Il n'est pas nécessaire qu'il y ait une acceptation formelle de l'Église : elle a parlé par les évêques et le Pape ; seulement les évêques absents sont obligés de publier les décrets du concile dans leurs diocèses (2).

Les rapports du Pape et du concile sont expliqués en détail à l'article Pape.

D'après les caractères d'un concile légitime que nous avons indiqués plus haut, tous les conciles qui ont prétendu à ce titre n'y ont pas droit : tels sont ceux de Rimini (363), d'Éphèse (449), et le concile *in Trullo* (690), quoique ce dernier soit accepté comme tel en Orient, tandis qu'il n'est pas reconnu par le Pape.

Voici la suite des conciles œcuméniques :

1° Le *premier concile de Nicée* (325), sous le pontificat du Pape Sylvestre et le règne de l'empereur Constantin le Grand ; 318 évêques présents rejetèrent l'hérésie d'Arius et fixèrent la date de la fête de Pâques contre l'erreur des Quartodécimans. On considère sous bien des rapports le concile de Sardique comme une continuation de celui de Nicée (1) ;

2° Le *premier concile de Constantinople* (381), sous Damas et Théodose, proclama la divinité du Saint-Esprit, contre les Macédoniens. Il y avait 150 évêques ;

3° Le *concile d'Éphèse* (431), sous Célestin Ier et Théodose II, dans lequel 200 évêques condamnèrent l'hérésie de Nestorius ;

4° Le *concile de Chalcédoine* (451), sous Léon le Grand et Marcien, où 630 évêques anathématisèrent l'erreur d'Eutychès ;

5° Le *deuxième concile de Constantinople* (553), sous Vigile et Justinien Ier, dans lequel 165 évêques se prononcèrent contre les trois chapitres de Théodore de Mopsueste ;

6° Le *troisième concile de Constantinople* (681), sous Agathon Constantin Pogonat, qui condamna par la bouche de 189 évêques l'erreur des monothélites ;

7° Le *deuxième concile de Nicée* (757), sous Adrien Ier et Constantin VI, dirigé contre les iconoclastes : il comptait plus de 350 évêques ;

8° Le *quatrième concile de Constantinople* (889), sous Adrien II et Basile, où plus de 200 évêques mirent un terme au schisme de Photius. Cependant le schisme se renouvela et amena enfin la séparation de l'Orient et de l'Occident. Ce fut par conséquent le dernier concile universel tenu en Orient.

9° Le *premier concile de Latran* (1118), sous Calixte II, au temps de Henri V ; 900 évêques s'y trouvèrent et décidèrent l'abolition des investitures par la crosse et l'anneau ;

10° Le *deuxième concile de Latran* (1139), sous Innocent II, au temps de

(1) *Voy.* Constance.

(2) Phillips, *Droit ecclés.*, II, 254.

(1) *Droit ecclés.*, IV, 25.

Lothaire II, tenu à propos du schisme de Pierre de Bruys et de l'hérésie d'Arnaud de Brescia;

11° Le *troisième concile de Latran* (1179), sous Alexandre III, au temps de Frédéric Ier, tenu contre les Albigeois et les Vaudois.

12° Le *quatrième concile de Latran* (1215), sous Innocent III, condamna le livre de l'abbé Joachim et l'hérésie d'Amaury.

13° Le *premier concile œcuménique de Lyon* (1245), sous Innocent IV, appela la Chrétienté aux armes contre les Sarrasins et les Mongols et excommunia Frédéric II.

14° Le *deuxième concile œcuménique de Lyon* (1274), sous Grégoire X, proclama de nouveau le dogme de la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils.

15° Le *concile de Vienne* (1311), sous Clément V, le premier des Papes d'Avignon, abolit l'ordre des Templiers et condamna les Fraticelli, les Béghards et les Béghines.

Une des conséquences du séjour des Papes à Avignon fut le schisme qui éclata en 1378, avec lequel concourut la chute de la discipline ecclésiastique. De là le cri général de la nécessité de la « réforme de l'Église dans son chef et dans ses membres. » Le concile de Pise (1409) ne fut pas légitime, et, loin de mettre un terme au schisme, il le fortifia par l'élection d'un nouveau Pape.

16° Le *concile de Constance* (1414) ne fut pas non plus légitime dans le principe et ne le devint que par la convocation postérieure de Grégoire XII. Il rétablit l'unité de l'Église; après quoi le Pape Martin V, légitimement élu, confirma les décrets antérieurs de l'assemblée contre la doctrine de Wicleff et de Huss.

17° *Le concile de Bâle,* qui cessa d'être légitime lorsque le Pape Eugène IV eut transféré l'assemblée à Ferrare, puis à Florence (1434), où fut conclue l'union avec l'Église grecque.

18° *Le cinquième concile de Latran,* convoqué par Jules II, continué par Léon X (1512), n'est pas généralement reconnu pour œcuménique, mais à tort; il ne lui manque aucune condition de légitimité (1). Les Gallicans ne voulaient pas le reconnaître parce qu'il avait proclamé l'abolition de la Pragmatique Sanction.

19° Le dernier concile œcuménique est le *grand concile* réformateur de *Trente*, qui rétablit la discipline ecclésiastique et condamna les doctrines hérétiques de Luther, Zwingle et Calvin (2).

Les résultats obtenus par chacun de ces conciles œcuméniques prouvent leur *utilité* et en même temps leur *nécessité* relative. Les conciles œcuméniques ont, de tout temps, contribué plus que toute autre chose dans l'Église à confirmer la foi, à combattre l'hérésie et le schisme, à améliorer la discipline ecclésiastique. Évidemment Dieu aurait pu garder son Église sans le concours des conciles, mais c'est dans l'ordre et par les ordres mêmes de la Providence que les conciles ont été institués et sont devenus indispensables au salut et au gouvernement de l'Église.

La Providence a donné à l'Église une constitution telle qu'elle a, dans le corps de l'épiscopat qui la régit, un moyen de s'opposer, par la réunion et les résolutions communes de ses membres, aux dangers qui la menacent. Il n'est par conséquent pas nécessaire de tenir des conciles en tout temps et en toutes circonstances; il est au contraire des circonstances et des temps où il faut nécessairement avoir recours à ce moyen. Sans doute

(1) *Droit ecclés.*, IV, 462 sq.
(2) *Ibid.*, IV, 463.

l'Église se distingue radicalement de tout royaume terrestre, en ce que son gouvernement n'est pas purement confié à la sagesse humaine, et que l'Esprit-Saint la guide et l'assiste. Cependant la certitude qu'a l'Église d'être en tout temps assistée par le Saint-Esprit n'autorise pas ses chefs spirituels à se dispenser d'user des moyens qui sont à leur disposition pour la régir, pour rétablir autant qu'ils le peuvent l'ordre troublé dans son sein et réfuter victorieusement l'hérésie. Malgré l'infaillibilité doctrinale du Pape, on peut parfaitement comprendre que les conciles soient nécessaires, sinon pour rendre, du moins pour renforcer parfois et faire valoir les jugements de l'Église. Il est certain que l'Église a subsisté pendant des siècles sans concile œcuménique et que le Pape a promulgué sans concile des lois et des décrets obligatoires pour toute l'Église; mais, lorsque cette promulgation se fait avec le concours des conciles, on évite même l'apparence d'un jugement hâtif et prématuré; tout semble plus calme, plus doux et plus mesuré; les évêques se soumettent avec plus d'entrain et de cœur à des décisions auxquelles ils ont pris part, et les fidèles les adoptent avec d'autant plus de confiance qu'ils voient l'épiscopat tout entier s'entendre avec le Chef de l'Église pour publier en commun les règles de la foi et des mœurs.

Quant aux diverses parties qui constituent un concile, il faut soigneusement distinguer les rapports, récits, comptes rendus historiques de ce qui s'est passé au concile (*acta, actiones, relatio*), et les paroles individuelles des évêques, les *décrets* proprement dits. Ces décrets seuls ont une force légale que n'ont ni l'exposé des motifs, ni les démonstrations historiques qui viennent à l'appui.

Les décrets étaient nommés habituellement διατυπώσεις, en Orient, quand ils avaient rapport au dogme; s'ils concernaient la discipline, on les appelait κανόνες, et on ajoutait souvent τῆς εὐταξίας. Les expressions θεσμοὶ et ὅροι pouvaient s'employer pour les deux. Les formules rejetant des propositions isolées s'appelaient ἀναθηματισμοί. En Occident on ne distinguait pas très-nettement les divers termes, et les mots *decreta* et *canones* désignaient aussi bien les décisions relatives au dogme que celles qui se rapportaient à la discipline. Le concile de Trente publia ses prescriptions sur la discipline sous le nom de *Decreta de Reformatione;* les résolutions relatives à la foi se nommèrent *Decreta* d'une manière absolue, lorsqu'ils confirmaient positivement les propositions dogmatiques alors attaquées; *Canones,* lorsque, semblables aux anciens anathèmes, ils menaçaient d'excommunication ceux qui se prononceraient pour des propositions rejetées par le concile.

On trouve ordinairement les conciles œcuméniques dans les mêmes recueils que les conciles particuliers: nous les indiquerons plus loin; un recueil des conciles œcuméniques seuls est celui de J. Catalani, *Sacrosancta œcumenica Concilia, prolegomenis et commentariis illustrata*, Rome, 1736, 4 v. in-fol.

II. *Conciles particuliers.*

Ce que nous avons dit de l'utilité et de la nécessité des conciles œcuméniques s'applique aux conciles particuliers et aux conciles provinciaux surtout. Le Pape, sous la présidence duquel s'assemblent dans ce cas les évêques, est, pour ces conciles, comme pour les conciles universels, le centre d'unité; mais son autorité est ici toute différente. Il a le droit sans doute de convoquer le concile, de le présider, mais non celui de trancher les questions. Sa voix n'est pas décisive. Si la majorité des évêques opine autrement que lui,

leur opinion prévaut sur la sienne, et il faut néanmoins qu'il la publie en son propre nom. Ces conciles ont leur importance particulière dans les affaires de discipline; car, quoiqu'ils puissent promulguer des décisions relatives à la foi, ces décisions n'ont pas le caractère d'infaillibilité des décrets des conciles œcuméniques et ont pour cela besoin d'être confirmés par le Pape.

La convocation des conciles particuliers part soit du patriarche, soit du primat, soit du métropolitain. Si l'un ou l'autre de ces dignitaires néglige son devoir à cet égard, le plus âgé des évêques suffragants peut convoquer le concile de la province, auquel, suivant les prescriptions du concile de Trente, doivent se rendre aussi les évêques voisins exempts. Seulement ils sont libres de choisir le métropolitain au concile provincial duquel ils veulent se rendre.

En outre, tous ceux qui, d'après le droit ou la coutume, peuvent prétendre y assister, doivent y être convoqués : ce sont, outre ceux que nous avons nommés, les évêques élus et nommés dès qu'ils sont confirmés, plus les prélats sans titre (*prælati nullius*) et les procureurs des évêques absents. Le concile peut accorder le droit de voter à ces procureurs ainsi qu'au vicaire général capitulaire administrant un siége vacant. On a aussi l'habitude de convoquer les chanoines. Quand un évêque s'absente sans excuse valable, il tombe dans le cas de l'excommunication, qui ne se manifeste qu'en ce que tous les autres évêques cessent tout rapport avec lui. Le métropolitain qui néglige la convocation est frappé de suspension. Le concile de Nicée (can. 5) avait ordonné que les conciles provinciaux se réuniraient tous les ans deux fois; mais une réunion si fréquente rencontra de nombreuses difficultés; aussi, à l'exemple du concile *in Trullo*, le second concile de Nicée, ainsi que le second de Latran, décidèrent qu'ils ne se réuniraient qu'une fois par an. L'Église, dans le développement progressif de son organisation, sentit de plus en plus l'utilité de faire exercer par le Pape quelques-uns des droits qui compétaient jusqu'alors aux conciles provinciaux, tels que la confirmation des évêques, la canonisation des saints; mais le cercle des affaires des conciles provinciaux se restreignit par là; ils se tinrent plus rarement, ce qui eut une influence fâcheuse sur l'observation de la discipline. C'est pourquoi le cinquième concile de Latran et celui de Trente ordonnèrent que les conciles provinciaux se tinssent au moins tous les trois ans. On observa d'abord exactement cette prescription, et les conciles provinciaux contribuèrent efficacement à faire exécuter les décrets de réforme du dernier concile œcuménique. Peu à peu ils redevinrent plus rares, et ce n'est que de nos jours qu'on en a vu renaître l'usage dans l'Amérique du nord et en France. Toutes les résolutions de ces conciles ont dû, dès la plus haute antiquité, et ont continué à être soumis à la ratification du Saint-Siége; à cet effet il faut que les actes soient envoyés à la congrégation du concile de Trente, ce que le Pape Sixte a prescrit spécialement dans sa constitution *Immensa*.

Quant à la littérature des conciles en général, on peut faire mention des ouvrages suivants :

1° *Recueils des conciles œcuméniques* : Merlin, *Concilia generalia Græca et Latina*, Paris, 1523; Colon., 1530, 2 vol. in-fol.; Paris, 1535, 2 vol. in-8°; P. Crabbe, *Concilia omnia, tam generalia quam particularia*, Colon., 1538, 2 vol. in-fol.; Colon., 1557, 3 vol. in-fol.; Fr. Jovérius, *Sanctiones ecclesiasticæ, tam synodicæ quam pontificæ, in tres classes distinctæ, quarum prima universales synodos, secunda particulares, tertia pontificia decreta complec-*

titur, Paris, 1555, in-fol.; Laur. Surius, *Concilia omnia, tam generalia quam provincialia atque particularia*, Colon., 1567, 4 vol. in-fol.— (Dom Bollani), *Conciliorum omnium tam generalium quam provincialium volumen*, Venet., 1585, 5 vol. in-fol.— Sev. Binius, *Concilia generalia et provincialia*, Colon., 1606, 1618, 4 t. en 5 vol. in-fol.; Paris, 1636, 9 vol. in-fol. — *Concilia generalia Ecclesiæ catholicæ, cum præfatione* Jac. Sirmondi, Romæ, 1608, 4 vol. in-fol.— *Conciliorum omnium generalium et provincialium Collectio regia*, Paris, 1644, 37 vol. in-fol. — *Sacrosancta Concilia ad Regiam editionem exacta; studio* Phil. Labbei *et* Gabr. Cossarti, Paris, 1672, 18 vol. in-fol., avec un supplément de Ét. Baluze, *Nova Collectio conciliorum*, t. prim., Paris, 1683. — J. Hardouin, *Collectio maxima Conciliorum generalium et provincialium*, Paris, 1715, 11 tom. en 12 vol.— Nic. Coleti, *Sacrosancta Concilia ad Regiam editionem exacta*, 1723, 23 vol. in-fol., et le supplément de J. Dom. Mansi, *Sanctorum Conciliorum et Decretorum nova Collectio*, Luc., 1728, 6 t. in-fol. — J. Dom. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio*, Flor., 1759-1767; Venet, 1769-1798, 31 vol. in-fol. Comme manuel on peut commodément se servir de la Collection des Conciles du quatrième et du cinquième siècle, de H.-Th. Bruns, *Bibliotheca ecclesiastica*, vol. prim., Berol., 1839, in-8°. Consulter Martène et Durand, *Collectio amplissima*, t. VII et VIII, *Thesaurus novus Anecdotorum*, t. IV.

2° *Recueils des conciles particuliers: Concilia Germaniæ, quorum collectionem Joh.-Fr. Schannat primum cœpit, contin. Jos. Harzheim, finivit J. Neisshen, indic. digessit Jos. Hesselmann*, Colon., 1749-1790, 11 vol. in-fol. Binterim et Floss ont annoncé un supplément, et dans le prospectus, ainsi que dans un *Additamentum* à ce prospectus, ils ont donné un catalogue considérable des conciles allemands. — Jac. Sirmond, *Concilia antiqua Galliæ*, Paris, 1649, 3 vol. in-fol. avec un supplément de P. de La Lande, Paris, 1669, in-fol. — Lud. Odespun, *Concilia novissima Galliæ*, Paris, 1646. — *Conciliorum Galliæ tam editorum quam ineditorum, stud. Congr. S. Mauri*, t. prim., in-fol. — De Ram, *Synodicon Belgicum*, Mechlin., 1828, 3 vol. in-4°; inachevé. — Jos. Saenz de Aguirre, *Collectio maxima Conciliorum omnium Hispaniæ et Novi Orbis*, Romæ, 1753, 4 t. in-fol. — Sylv. Puey, *Collectio maxima Conciliorum Hispaniæ epistolarumque decretalium celebriorum, a Jos. card. de Aguirre edita, nunc vero ad juris canonici corporis exemplum nova methodo digesta*, Matr., 1781, t. prim., in-4°. — Dav. Wilkins, *Concilia Magnæ Britanniæ et Hiberniæ*, Lond., 1787, 4 vol. in-fol. — P. Cesar Peterffy, *Concilia Ecclesiæ Romano-catholicæ in regno Hungariæ celebrata*, Pars I, Viennæ, 1747; P. II, Posen, 1742, in-fol. — *Statuta synodalia veteris Ecclesiæ Sveogothicæ. Post celeb. M. a Celse edid.* H. Reuterdahl, Lund., 1841. — Dalham, *Concilia Salisburgensia*, 2 vol. in-fol. — *Acta Ecclesiæ Mediolanensis, a Carolo (Borromæo) condita*, Mediol., 1599, 2 vol. in-fol.; nouvelle édition, 1844. — Thom.-M.-J. Gousset, *les Actes de la province de Reims*, Lut. Par., 1842, 4 vol. in-4°. — *Acta et Decreta Concil. prov. Remensis in Suessionensi civitate, anno Domini* 1849, *celebrati*, Par., 1850, in-8°. — *Decreta Concilii provincialis Parisiis habiti a* M.-D.-A. Sibour, Par., 1850, in-8°. — *Concilia prov. Baltimor. habita ab anno* 1829-1840, Baltim., 1842, in-8°.

3° *Travaux sur les conciles.* Barth. Carranza, *Summa omnium Conciliorum*, Venet., 1546, edid. Schramm, Aug. Vind., 1778, 4 vol. in-8°. — Joh. Cabassut, *Notitia ecclesiastica Historiarum, Conciliorum et Canonum*, Lugd., 1680; Bamb., 1754, in-fol. — Fr. Salmon, *Traité de l'étude des Conciles et de leurs collections*, Paris, 1724 et 1726, in-8°. — G.-L. Richard, *Analyse des Conciles*, Par., 1781, in-8°. — Walch, *Esquisse d'une collection complète des Conciles*, Leipz., 1759, in-8°. — J. Binterim, *Histoire pragmatique des Conciles nationaux, provinciaux et diocésains de l'Allemagne*, Mayence, 1835-45, 7 vol. in-8°. — *Dissertations sur les Conciles* : Christ. Lupus, *Synodorum generalium ac provincialium decreta et canones, scholiis, notis ac historica actorum dissertatione illustrati* (Opp. I-VI, Venet., 1724, in-fol.). — Lud. Thomassin, *Dissertationum in Concilia generalia et particularia*, t. I, Par., 1667, in-4°. —Van Espen, *Tract. histor. exhibens scholia in omnes canones Conciliorum* (Opp., edit. Venet., P. V). — Voyez en outre : Jos. Fessler, *des Conciles provinciaux et diocésains*, Innsbr. 1849, in-8°. — D. Bouix, *du Concile provincial*, ou *Traité des questions de théologie et de droit canon qui concernent les conciles provinciaux*, Paris, 1850.

B. Des synodes diocésains.

Ces assemblées diffèrent entièrement des conciles universels par leur nature et leur caractère, ce qui résulte de ce que les rapports des évêques avec leur clergé sont absolument différents de ceux qui existent entre un patriarche, un primat, un métropolitain présidant un concile et les évêques réunis autour de lui. Ceux-ci jugent en commun avec le président du concile, tandis qu'au synode diocésain il n'y a de juge que l'évêque. Ces synodes diocésains n'ont donc de commun avec les conciles que le fait d'une assemblée de personnages ecclésiastiques, présidés par un supérieur hiérarchique, délibérant sur les affaires de l'Église. Les conciles sont des assemblées d'évêques, *synodi episcoporum*, c'est-à-dire de prélats du premier ordre, *primi ordinis;* les synodes diocésains sont des assemblées épiscopales, *synodus episcopalis*, en ce sens que l'évêque non-seulement leur donne l'existence légale, mais encore en ce que seul il y est un hiérarque de premier ordre, *hierarcha primi ordinis*, revêtu de la plénitude du pouvoir divin, dominant tout le synode, y étant seul juge, tous ceux qui l'entourent appartenant à son diocèse, lui étant subordonnés et n'ayant que la part de juridiction qu'il leur a déléguée.

Les synodes diocésains ont pris leur origine dans le presbytère (*presbyterium*), comme les chapitres. Tant que les villes seules possédèrent des communautés chrétiennes, le presbytère entourant l'évêque formait tout le clergé du diocèse. Aussitôt que l'évêque réunissait les membres de ce clergé autour de lui pour délibérer avec eux, ils formaient un synode diocésain en même temps que le conseil épiscopal.

Avec le cours des temps, le Christianisme s'étendant et l'Église se consolidant, le synode et le chapitre se distinguèrent l'un de l'autre ; le synode ne fut plus que la réunion accidentelle du clergé des villes et des campagnes convoqué de temps à autre par l'évêque, tandis que le chapitre resta le conseil permanent de l'évêque.

Peu à peu les rapports entre le synode diocésain et le concile provincial se déterminèrent plus nettement. Le synode devint le moyen par lequel les décisions des évêques réunis en concile furent introduites, publiées, exécutées dans chaque diocèse ; il servit en même temps aux délibérations plus

directes sur les affaires du diocèse. Lorsque les conciles provinciaux étaient tenus deux fois par an, ils étaient immédiatement suivis des synodes diocésains ; à mesure que les premiers devinrent plus rares, les seconds furent moins fréquents. Les synodes s'étant d'ailleurs organisés dans leur forme extérieure d'après le modèle des conciles, cette circonstance contribua parfois à les faire confondre.

Les synodes diocésains devinrent une institution tellement utile que l'on attribua presque toujours la décadence de a discipline ecclésiastique à la négligence mise dans la tenue régulière de es assemblées. Ils servaient principaement à consolider l'union de l'évêque vec son clergé et à remplacer ainsi 'ancien presbytère. Quand ils n'auraient ontribué qu'à mettre une fois par an u moins l'évêque en face de la plus rande partie de son clergé, à montrer u père de famille ses fils réunis autour e lui, l'avantage eût déjà été considéable; mais ce n'était pas l'unique. L'éêque n'a pas de meilleur moyen de se ıettre au courant de la situation de son iocèse, surtout quand au synode sucède la visite même du diocèse. L'évêue apprend sans doute beaucoup de étails sur chaque partie de son diocèse urant ces visites annuelles; il y reıeille les éléments des décisions qu'il rend, des mesures qu'il arrête, des ornnances qu'il publie ; mais il n'a pas moyen plus efficace pour s'assurer ue ses ordonnances sont justes, atteiıent le but qu'il se propose et sont ellement appliquées, que de s'en enndre avec ses coopérateurs réunis en node pour conférer avec lui de tous s intérêts spirituels de leurs ouailles. visite lui sert de contrôle ; il vérifie r lui-même si les prescriptions arrêes en synode ont été suivies et reeille les éléments du synode prochain. n'est sans doute pas un devoir strict pour l'évêque que de consulter son clergé dans toutes les circonstances, mais c'est toutefois une conséquence légitime de leur situation respective.

C'est précisément ce qui détermina le quatrième concile de Latran (1215) à prescrire que les synodes diocésains, tombés en désuétude, seraient remis en vigueur et tenus une fois par an. Il était entendu que les évêques pourraient les réunir deux fois s'ils le jugeaient utile, ce qui eut lieu, en effet, pendant quelque temps dans plusieurs diocèses d'Allemagne. Le concile de Trente (1) renouvela cette prescription, et, à mesure que l'influence de cette sainte assemblée se répandit, on vit renaître l'institution des synodes diocésains. Aujourd'hui leur tenue est devenue extrêmement rare ; en France, les retraites ecclésiastiques annuelles, qui sont tenues exactement, toujours présidées par le premier pasteur du diocèse, et qui au bout de deux ou trois ans font passer sous les yeux de l'évêque et mettent en rapport les uns avec les autres tous les membres du clergé diocésain, remplacent efficacement les synodes. D'après ce qui vient d'être dit, il est évident que l'évêque seul a le droit de *convoquer* un synode ; cependant ce droit peut être exercé par un vicaire général, s'il a été délégué à cet effet par l'évêque, par un vicaire général capitulaire, durant la vacance du siége, si depuis le dernier synode il s'est écoulé un délai d'un an, et enfin par un prélat sans diocèse, *prælatum nullius*, si ce privilége lui a été expressément concédé.

Quant aux personnes obligées de se réunir autour de l'évêque au synode diocésain, les autorités sont d'accord pour proclamer unanimement que ceux-là doivent s'y rendre qui y sont tenus par le droit et la coutume ; qu'il faut par conséquent à cet égard consulter

(1) Sess. XXIV, *de Reform.*, c. 2.

les traditions diocésaines. Ainsi tout le clergé n'est tenu de comparaître que lorsque c'est la coutume bien établie dans le diocèse ou s'il s'agit d'une réforme générale des mœurs. Hors de là ceux qui sont principalement tenus de s'y rendre sont : les prélats des couvents, sauf ceux qui n'ont pas charge d'âmes et qui sont subordonnés à un chapitre général ; les vicaires généraux, les doyens de chapitres, les curés et les détenteurs de bénéfices curiaux ; dans certaines circonstances l'évêque peut y convier des laïques. Dans la rigueur du terme, personne n'a le droit de faire partie du synode ; les ecclésiastiques que nous venons de désigner peuvent, sous menace de peines canoniques, être contraints de s'y rendre, mais leur droit ne va pas au delà de la demande qu'ils peuvent adresser à l'évêque, convoquant un synode, de n'en être pas exclus avec intention ou expressément. Ce droit n'a donc aucun rapport avec celui qu'ont les évêques de siéger dans un concile provincial.

La durée du synode, qui se réunit d'ordinaire dans l'église cathédrale, est généralement de trois jours ; il est précédé de plusieurs réunions préparatoires du clergé, *congregationes præsynodales*, présidées par des consulteurs désignés par l'évêque, lesquels élaborent les matériaux résultant de ces conférences, préparent les projets de décrets nouveaux ou font connaître les motifs qui appellent l'attention sur certains décrets des synodes précédents. En outre, le synode doit être précédé de la désignation de certains fonctionnaires dont les uns ont une charge à remplir dans le synode même, dont les autres, proposés par l'évêque ou institués par lui avec le concours du clergé, doivent remplir leur fonction d'un synode à l'autre.

Ces derniers sont les *juges synodaux*, destinés à agir dans les affaires soumises par appel au Saint-Siége ; les *témoins synodaux*, qui ont à rendre compte de la situation morale du diocèse ; les *pointeurs*, qui notent ceux qui manquent à l'office du chœur, et les *examinateurs*, devant lesquels les candidats aux bénéfices curiaux subissent leurs épreuves. Sauf les derniers, dès avant la chute des synodes on avait par divers motifs cessé de nommer ces fonctionnaires. Mais il faut considérer comme de vrais fonctionnaires synodaux : le *secrétaire synodal*, nommé par l'évêque ; le *promoteur*, qui dirige les affaires du synode et met chaque personnage en demeure de remplir sa charge : tous deux doivent être chanoines ; en outre le chancelier épiscopal est toujours le *notaire* du synode, *actuarius synodi.* Quelquefois il y a deux promoteurs, l'un *promotor urbanus*, l'autre *foraneus.* On compte de plus l'*avoué* du clergé, *procurator cleri*, qui, en cas de besoin, présente ses réclamations. Enfin on institue des *confesseurs* pour le clergé, des *prédicateurs*, autrefois même des *préfets de discipline, præfecti disciplinæ synodalis et scrutinii et judices querelarum.* Ces derniers sont tout au plus nécessaires quand il s'agit de préséance ; celle-ci se règle en général de la manière suivante : à la droite de l'évêque président est le premier vicaire général ; puis viennent les dignitaires et les chanoines, les abbés, les chanoines des collégiales, les *vicarii foranei*, les doyens, les curés et le clergé des paroisses, les bénéficiers, les ecclésiastiques sans bénéfices, les religieux, les laïques invités.

Le Pontifical romain contient des règles générales pour la tenue du synode ; on en trouve aussi le détail dans Gavanti, *Praxis exactissima Synodi diœcesanæ.*

On n'a pas conservé l'ancien usage du *scrutin*, qui consistait dans un examen

sur la manière dont chaque ecclésiastique remplissait ses obligations. Il a été remplacé, quand l'évêque le juge nécessaire, par le *placet* donné par le clergé adoptant des résolutions proposées par l'évêque, dans des affaires qui concernent surtout le synode. Autrefois il était aussi d'usage que le clergé payât le *cathedraticum* pendant la tenue du synode, et c'est pourquoi on le nommait aussi le *synodaticum*.

Quant aux *statuts synodaux*, il n'y a pas de différence essentielle entre ces statuts et les constitutions épiscopales; l faut entendre par là que l'évêque a leux voies pour publier ses ordonnan-:es. Il est libre de les promulguer directement par la voie du secrétariat, ou près les avoir communiquées à son lergé, en avoir délibéré avec lui et voir demandé son assentiment. Il est nors de doute que cette dernière forme de grands avantages, qu'elle répond à 'esprit de l'Église, qui, en maintenant ésolûment le principe monarchique ans toute son organisation, choisit éanmoins presque toujours la forme la lus douce pour exercer son empire.

Quant aux collections des synodes iocésains, il faut consulter celles que ous avons indiquées pour les conciles. y en a beaucoup qui ont été imprimées part, par exemple, à Liége (1851). Les talogues des synodes diocésains se ouvent dans Braun, *Gazette de Philophie et de Théologie catholique*, cah. , p. 202; plus complétement dans la aduction française du quatrième vome du *Droit ecclésiastique* de Phil-s, p. 524-532. Une collection systémaque est celle de Munster : *Statuta sydalia diœcesis Monasteriensis colgit, disposuit, edidit* C.-F. Krabbe. littérature de cette matière, dont uvrage classique de Benoît XIV, *de nodo diœcesana*, restera toujours la se, est devenue très-riche. L'ouvrage Al. Schmid, les *Synodes diocésains*, 2 vol., Ratisb., 1850-51, est remarquable par la sagacité et la solidité des recherches et l'étude sérieuse des sources. Conf. M. Filser, *les Synodes diocésains*, Augsb., 1849. — Amberger, *le Clergé aux Synodes diocésains*, Ratisb., 1849; Sattler, *les Synodes diocés.*, Ratisb., 1849; Phillips, *les Synodes diocés.*, Fribourg, 1849.

PHILLIPS.

CONCILE DE TRENTE. *Voyez* TRENTE.

CONCILES (COLLECTIONS DE). Il y avait eu avant le quatrième siècle tant de conciles, et des conciles d'une si grande importance pour l'histoire du droit ecclésiastique, que ce fut un grand service rendu à la fois à l'histoire du droit et à celle de l'Église que la peine que se donnèrent, à dater du seizième siècle, quelques savants pour former des *Collections chronologiques* des conciles. Jacques Merlin fut le premier; il publia: *Concilia generalia Græca et Latina*, Paris, 1524, 2 vol. in-fol., réimprimés Colon., 1530, 2 vol. in-fol.; puis Pierre Crabbe : *Concilia omnia, tam generalia quam particularia*, Colon., 1538, 2 vol. in-fol.; augmentés, ibid., 1551, 3 vol. in-fol. Vinrent ensuite : Laur. Surius : *Concilia omnia, tam generalia quam provincialia atque particularia*, Colon., 1567, 4 vol. in-fol.; édition augmentée, Venet., 1585, 5 vol. in-fol.; Séverin Binius : *Concil. general. et provinc. Græca et Lat.*, Colon., 1606, 5 vol. in-fol.; augmentés, Paris, 1638, 10 vol. in-4°; Jacq. Sirmond, édit. Vatic. Rom., 1608, 4 vol. in-fol. Alors parut la *Collectio magna regia* ou *Luparea*, à l'imprim. royale de Paris, Paris, 1644, 37 vol. in-fol. Une collection plus complète encore est celle du P. Philippe Labbé et du P. Gabriel Cossart, Jésuites : *Sacrosancta Concilia ad regiam editionem*, Paris, 1674, 18 vol. in-fol., avec un volume d'Étienne Baluze, *Nova Collectio Conciliorum*, Paris, 1683, in-fol. On

estime beaucoup celle du P. Jean Hardouin, Jésuite : *Conciliorum Collectio regia maxima*, Paris, 1715, 12 vol. in-f., qui arrive jusqu'au dix-huitième siècle. Une collection supérieure est celle de Nicolas Colet, *Sacrosancta Concilia, ad reg. edit. exacta*, Venet., 1728-1734, 23 volumes in-fol., avec les volumes supplémentaires de J.-D. Mansi : *SS. Conciliorum et Decretorum nova collectio*, Luc., 1748-53, 6 vol. in-fol. La plus complète est celle de J.-D. Mansi, *SS. Conciliorum nova amplissima Collectio*, Florent. et Venet., 1759-1798, 31 vol. in-fol., qui ne va cependant que jusqu'au milieu du quinzième siècle et a beaucoup de fautes d'impression.

A côté de ces collections générales il y en a de *particulières*, qui contiennent les conciles de tel ou tel pays. Les plus importantes sont :

a. Pour la France : *Concilia antiqua Galliæ*, de Jacques Sirmond, Paris, 1629, 3 vol. in-fol., avec un supplément de Pierre de La Lande, ibid., 1666, in-fol., et une addition de Louis Odespun : *Concilia Galliæ novissima, a tempore concilii Tridentini celebrata*, Paris, 1646, in-fol. Une collection des conciles français avait été entreprise par les Bénédictins de Saint-Maur; elle fut interrompue par la Révolution ; il n'en parut qu'un volume, Paris, 1789, in-fol.

b. Pour l'Espagne : *Collectio maxima Conciliorum omnium Hispaniæ et Novi Orbis*, du cardinal Jos. Saenz de Aguirre, Rome, 1693, 4 vol. in-fol.

c. Pour la Grande-Bretagne et l'Irlande : *Concilia Magnæ Britanniæ et Hiberniæ*, de Dav. Wilkins, Londres, 1734, 4 vol. in-fol.

d. Pour l'Allemagne : *Concilia Germaniæ, quorum collectionem J.-Fr. Schannat primus cœpit; continuavit J. Hartzheim, Herm. Scholl, Ægid. Neisshen; indicem digessit. Jos. Hesselmann*, cité ordinairement sous le nom de Hartzheim, Colon., 1749-1790, 11 vol. in-fol.; puis *Histoire pragmatique des Conciles nationaux, provinciaux et diocésains*, etc., de Jos.-Ant. Binterim, Mayence, 1834-1845, 6 vol. in-8°, allant jusqu'au quinzième siècle.

e. Pour la Hongrie : *SS. Concilia Ecclesiæ Romano-Catholicæ in regno Ungariæ*, de César Péterffy, Vind., 1742, 2 vol. in-fol.

Permaneder.

CONCILIABULE. Diminutif de concile, terme de mépris par lequel on désigne une réunion d'évêques à laquelle manquent les caractères essentiels d'une véritable assemblée de l'Église, comme par exemple et surtout la convocation ou la confirmation du Pape. C'est d'après ce motif que plusieurs auteurs attaquent l'autorité du concile de Pise de 1409, convoqué d'urgence pa les cardinaux. Dans tous les cas, les conciles de l'antiquité qui furent convoqués par les empereurs grecs, sans le consentement ou l'acquiescement ultérieur du Pape, portent ce caractère d'illégalité et d'invalidité, comme, pa exemple, le synode tenu à Éphèse sou l'influence de Dioscure et avec le consentement de l'empereur Théodose II, qu les Pères du concile de Chalcédoine dési gnèrent sous le nom de brigandage d'É phèse, λῃστικὴ σύνοδος, *latrocinium* (1) Le Pape Damas rejeta de même le sy node de Rimini, réuni sans son consen tement, et ce fut par le même motif qu le concile de Bâle perdit le caractèr d'un concile œcuménique à partir de vingt-cinquième session (2), concile a sujet duquel Bellarmin s'exprime ai si (3) : *Dico Basileense conciliu initio fuisse legitimum, nam et leg*

(1) *Voy.* Brigandage d'Éphèse.
(2) *Voy.* Bale (concile de).
(3) *De Eccles. milit.*, c. 16.

tus aderat Romani Pontificis et episcopi plurimi; at, a quo tempore Eugenium deposuit et Felicem elegit, non fuit concilium ecclesiasticum, sed conciliabulum schismaticum, seditiosum et nullius prorsus auctoritatis.

HELFERT.

CONCINA (DANIEL), né à Clauzelo, dans le Frioul, en 1677, mort à Venise (1756), était un Dominicain sévère de mœurs, moraliste rigoureux, savant théologien, philosophe et canoniste; infatigable adversaire de la morale relâchée, qu'il combattit dans ses écrits et ses sermons, notamment par rapport au vœu de pauvreté, au jeûne et au spectacle, à l'occasion d'un livre de Scipion Maffei, intitulé *dei Teatri antichi e moderni*, Verona, 1754, et du probabilisme soutenu par quelques Jésuites.

Il était tout aussi ardent dans la discussion de certains points dogmatiques. Sa vivacité et son rigorisme exagéré diminuèrent beaucoup son influence, comme son caractère polémique nuisit à l'ordre systématique et à la perfection du style d'une quarantaine d'ouvrages dont il fut l'auteur. Le Pape Benoît XIV se vit obligé de blâmer ses attaques sans mesure à l'égard de Maffei.

Parmi ses ouvrages les plus connus on cite : *della Storia del Probabilismo e del rigorismo*, *dissertazioni teologiche*, *morali e critiche*, 1744, 2 t. in-4°; *Commentarius in Epist. encyclicam Benedicti XIV*, *adv. usuram*, Rome, 1744, 2 t. in-4°; *Disciplina apostolico-monastica*, Venet., 1750, in-4°; *Theologia christiana dogmatico-moralis*, Rome, 1749, 1754, 1758, 10 t. in-4°; *Apparatus ad Theologiam christianam dogmatico-moralem*, 1751, 2 t. in-4°; *Compendium Theologiæ moralis*, 1762, 1771, 2 t. in-8°; *Octo Epistolæ ad Carolum Nocetium, de singularibus argumentis in ejusdem libro inscripto : Veritas vindicata*, *contentis*, Venet., 1755; *Dissertationes binæ de Spectaculis theatralibus*, Rome, 1754, in-4°.

Cf. Gamba, *Galleria di Uomini illustri delle provincie Austro-Venete nel secolo* 1800, Venet., 1824; Quaderno, 4.—Huth, *Hist. ecclés. du dix-huitième siècle*, t. I, p. 217; t. II, p. 352; Bonif. Schleichert, *Instit. hist. litt. theol.*, Prag., 1778.

HÆUSLÉ.

CONCLAVE. Nom qu'on donne: 1° au bâtiment destiné à recevoir les cardinaux réunis pour l'élection d'un Pape et qui est soigneusement fermé de toutes parts; 2° à la réunion même des cardinaux renfermés dans ce palais pour élire un souverain Pontife.

Lors de l'élection de Grégoire X, les cardinaux, divisés entre eux à la mort de Clément IV, son prédécesseur, avaient été enfermés dans un palais de Viterbe par Reynier Gatto, gouverneur de cette ville, qui voulut les contraindre ainsi à s'entendre sur l'élection d'un Pape (1).

Au second concile œcuménique de Lyon, en 1274, le Pape Grégoire X fit de cette mesure accidentelle une loi et publia à ce sujet (2) une série de décisions qui devinrent la base d'autres ordonnances analogues de ses successeurs. D'après ces ordonnances le conclave doit toujours avoir lieu là où est mort le dernier Pape. S'il meurt à Rome, la chapelle Pauline, dans le palais du Vatican, est destinée à devenir le local du conclave. On divise par des refends en bois toute la longueur des salles du premier étage du palais en appartements isolés, dont chacun est subdivisé en trois ou quatre cellules, qui ont pour tout mobilier un crucifix, un lit, une table et

(1) *Od. Raynaldi Annales eccles.*, ad ann. 1271.

(2) Sext., c. 3, *de Elect.* (I, 6).

quelques chaises. Le dixième jour après la mort du Pape ou le lendemain de sa sépulture, les cardinaux se réunissent au Vatican, et, après que le cardinal doyen a dit la messe *de Spiritu Sancto* et qu'un autre prélat a invité en langue latine les éminents électeurs à élire le plus digne d'entre eux vicaire de Jésus-Christ, les cardinaux entrent solennellement et deux à deux, en chantant le *Veni, Creator*, au conclave, puis dans la chapelle Sixtine, où on leur lit les bulles des Papes relatives à l'élection du souverain Pontife. Alors on les laisse dans leurs appartements pour dîner, après qu'ils ont promis de se réunir de nouveau le soir. Autrefois les cardinaux rentraient chaque fois chez eux et revenaient au conclave le matin; aujourd'hui ils ne peuvent plus sortir depuis le matin du second jour. Les portes et les fenêtres sont murées, sauf une petite ouverture nécessaire pour donner du jour.

Chaque appartement n'a qu'une sortie sur le corridor, pour le cas où un conclaviste serait malade et pour la double réunion de chaque jour à la chapelle. Les entrées principales sont également fermées avec des serrures et des verroux, sauf une seule, qui est gardée par un poste nombreux. Toute relation avec le dehors est interrompue, et les conclavistes ne peuvent recevoir leurs aliments que par trois tours, aux heures déterminées, et après que les gardiens se sont convaincus qu'on n'a pas introduit par ce moyen de communication écrite. Les tours sont fermés ensuite en dehors par l'appariteur et scellés par le prélat servant; le maître de cérémonie en fait autant à l'intérieur. Pendant les trois premiers jours la quantité et le choix des mets dont les cardinaux ont à se pourvoir eux-mêmes sont abandonnés à chaque cardinal; à partir de là le repas est réglé, et très-frugalement. Chaque cardinal peut avoir deux ou trois conclavistes comme compagnons de sa solitude; ces conclavistes reçoivent, en qualité de secrétaires honoraires des cardinaux et de personnes de confiance, certaines distinctions (droit de bourgeoisie, ordre de chevalerie, immunités de taxe) et 10,000 scudi qu'ils se partagent. Aussitôt que les cardinaux, après s'être confessés et avoir communié, sont entrés en conclave, les conclavistes prêtent serment de garder le plus rigoureux silence sur tout ce qui s'y passera. Ceux qui ne sont pas arrivés dès le principe, ou qui viennent des provinces et des pays étrangers, peuvent entrer au conclave, mais seulement durant l'espace des trois premiers jours de leur arrivée à Rome. Si l'un des cardinaux est obligé, pour cause de maladie ou pour tout autre motif légitime, de sortir du conclave, il perd sa voix pour cette élection, comme tout absent.

Pour le reste, voyez Élection d'un Pape.

Permaneder.

CONCLUSION DES ORAISONS : *Per eumdem Dominum*, ou *Per Christum*. *Voy.* Prière au nom de Jésus.

CONCOMITANCE DU CORPS ET DU SANG. *Voyez* Transsubstantiation.

CONCORDANCES BIBLIQUES. On nomme ainsi les dictionnaires dans lesquels se trouvent rangés, par ordre alphabétique, tous les mots de la sainte Écriture, avec les versets dans lesquels ces mots se rencontrent. Ils servent à faire trouver aisément les passages dont on a besoin, et facilitent la comparaison des textes analogues par les expressions ou le sens. Ces concordances sont d'autant plus utiles qu'elles sont plus complètes, et lorsqu'à côté des mots de la Bible non-seulement elles indiquent les passages qui renferment ces mots, mais donnent le texte même de ces phrases.

S. Antoine de Padoue († 1231) avait rédigé des *Concordantias morales sacræ Scripturæ*, dans lesquelles toutefois, comme l'indique le titre, il ne faisait mention que d'une certaine catégorie de mots. On doit la rédaction d'une concordance plus complète au célèbre cardinal Hugues de S. Caro, Dominicain († 1260). Il en fit le plan, et le réalisa à l'aide de plus de cinq cents moines de son ordre (1). Hugues trouva de nombreux imitateurs, qui firent non-seulement comme lui des concordances *latines*, mais encore *hébraïques* et *grecques*.

1° Concordances hébraïques : Rabbi Nathan, *Concordantiæ biblicæ*, Venet., 1523; Basil., 1581 (améliorées par le Franciscain Marius a Calasio); Rom., 1621; Lond., 1747-49. J. Buxtorfii *Concord. biblior. Hebr. Accesserunt novæ concord. Chald.*, Basil., 1621. — *Concordantiar. Hebr. et Chald.* J. Buxtorfii *Epitome*, cur. Chr. Rau, Berol. et Francf., 1677. — Chr. Nolde, *Concord. particular. Hebræo-Chaldaicar.*, Kopenh., 1679. — J.-G. Tympe, *Recens. et annott., emendat. et indices adjecit, suisque locis inseruit concordant. pronomin. separator. Hebr. et Chald., nunc primum congestas* a S.-B. Tymbe, Ienæ, 1734. — Julii Fürst *Concordantiæ libror. V. T. sacror. Hebr. atque Chald.*, Lips., 1840.

2° Concordances grecques :

a. Du Nouveau Testament : Xisti Betuleji (Sixte Birken) *Concordantiæ*, Basil., 1546. — H. Stephani *Concordantiæ Græco-Latin. Nov. Test.*, Paris, 1594 et 1624; Gen., 1600. — Erasmi Schmidii, *N. T. Gr.* Ταμεῖον, *alias concordantiæ*, etc., Wittenb., 1631; plus tard à Gotha, 1717, et Glascow, 1819; réimprimées, avec des omissions, à Londres, 1830. En dernier lieu, K.-H. Bruder en fit une meilleure édition quant à la forme et quant au fond; elle fut plusieurs fois réimprimée sous le titre : Ταμεῖον τῶν τῆς Καινῆς Διαθήκης λέξεων, *sive Concordantiæ omnium voc. Novi Testamenti Græci, primum ab Erasmo Schmidio editæ, nunc sec. critic. et hermen. nostræ ætatis rationes emendatæ, auctæ et meliori ordine dispositæ, cura Car.-Herm. Bruder*, Lips., Tauchn., 1842.

b. Du texte des Septante et des autres ouvrages de Kircher (Francfort, 1607). — Abrah. Tromm, *Concord. Græc. vers., vulgo dictæ LXX Interpretum. Leguntur hic præterea voces Græcæ pro Hebraicis redditæ ab antiquis omnibus Novi Testamenti interpret. quorum nonnisi fragmenta exstant, Aquila, Symmacho, Theodotione et aliis*, etc., Utr., 1718, 2 t. in-fol. — Outre cela, Sixtus Senens. (*Bibl. sanct.*, l. IV, p. 365) cite une concordance beaucoup plus ancienne, faite en 1300, d'après l'exemple du cardinal Hugues, par le moine Euthalius Rhodius, en langue grecque, sur le Nouveau Testament et les Septante, qu'il avait vue à Rome en manuscrit.

3° Quant aux concordances latines de la Vulgate, l'œuvre du cardinal Hugues fut publiée pour la première fois à Bâle, 1543, in-fol., puis réimprimée à plusieurs reprises. — En outre on a : Fr. Lucas, *Sacrorum Biblior. Vulg. editionis Concordantiæ*, Antv., 1617, publiées fréquemment plus tard avec les additions de H. Phalésius. — *Pauli Tossani aliorumque eruditorum virorum Lexicon concordantiale biblicum..., opus iterato prodire jussum cura et industria* J.-Frid. Clotz, Erf., 1687, moins complet que l'œuvre de Fr. Lucas; mais l'harmonie des passages y est plus explicitement citée, tandis

(1) Sixt. Senens., *Bibl. sanct.*, l. III, p. 244, et l. IV, p. 395, ed. Neap., 1742. Ch.-W. Flügge, *Hist. des Sciences théol.*, 3e part., p. 305, Halle, 1798.

que Lucas n'indique que l'harmonie des mots. Il faut ajouter les concordances latines de Fr. Schmid, Vienne, 1825, et *Concordantiæ Bibl. sacr., vulg. edit., cura et studio Dutripon, theol. professoris*, Parisiis, apud Belin-Mandar, 1838.

KOZELKA.

CONCORDATS. On appelle concordats, dans le sens le plus large, en droit public, les traités par lesquels plusieurs gouvernements s'entendent et s'unissent sur des affaires d'un intérêt commun. Ainsi le droit public suisse nomme encore de nos jours concordats les traités entre les gouvernements des divers cantons, par exemple le concordat monétaire, le concordat d'octroi.

Mais dans un sens plus restreint on nomme concordats les traités entre une puissance ecclésiastique et une autre puissance ecclésiastique ou politique sur des affaires de l'Église. On appelait autrefois concordats les conventions entre un évêque et les supérieurs d'un couvent sur leurs droits réciproques, lors de la prise de possession des bénéfices appartenant au couvent.

Dans le sens strict, enfin, les concordats sont les traités que le Pape conclut avec les souverains pour régler les affaires de l'Église catholique dans leurs États. Ces traités embrassent l'ensemble des relations légales existant entre le gouvernement d'un État et l'Église catholique, ou ne portent que sur quelques-unes de ces relations. Au point de vue de la *forme*, les concordats sont ou des traités synallagmatiques qui sont signés par les deux parties contractantes ou leurs fondés de pouvoir, comme, par exemple, le concordat de Bavière de 1817 : *Conventio inter sanctissimum dominum Pium VII, summum Pontificem, et Majestatem Suam Maximilianum Josephum, Bavariæ regem*; ou bien, après les conventions préalables entre le Pape et le souverain, le Pape publie une bulle par laquelle il promulgue les ordonnances ecclésiastiques qu'il a arrêtées en vertu de son pouvoir législatif et organisateur, mais conformément aux conventions préalables, bulle à laquelle le gouvernement qu'elle concerne adhère par un acte particulier. On a voulu voir dans cette différence celle qui distingue un concordat conclu avec un État catholique et celui qui est arrêté avec un Etat non catholique; mais c'est à tort; car chaque gouvernement, que le souverain soit catholique ou non, peut exercer les droits de la puissance politique sur l'Église catholique, en tant qu'elle est une pure personne juridique reconnue, qu'il s'agit des droits et du bien-être de l'État, et à condition que celui-ci, pour tout le reste, laisse à l'Église la liberté, l'indépendance, et lui garantisse ses droits.

En concluant un concordat l'État s'engage, comme gouvernement, qu'il soit catholique ou non, à observer les conditions arrêtées entre les parties contractantes pour fonder, protéger, maintenir les institutions et les intérêts de l'Église catholique dans le pays en question. Sans doute la différence entre un concordat conclu avec un État catholique ou un État non catholique devient réel en ce que, aux obligations légales, qui sont communes aux États catholiques et non catholiques, de maintenir et de protéger les droits et les intérêts de l'Église, se joint, pour les gouvernements catholiques, une obligation religieuse, et en ce que le Pape peut concéder au souverain catholique, comme membre de l'Église, des droits ecclésiastiques qu'il doit refuser à un souverain non catholique. C'est à tort que, se fondant sur la différence purement formelle, dont nous avons parlé, d'un concordat publié comme une convention réciproque par un seul document ou d'un concordat

promulgué, après accord préalable, d'abord par un document émané du Pape, puis par un autre document du souverain contractant, reconnaissant et publiant la convention, on a voulu établir une différence essentielle entre ces deux espèces de concordat et prétendre que le second ne crée pas des obligations légales réciproques. Cette erreur a été soutenue par Eichhorn dans son *Traité des principes du Droit ecclésiastique des partis religieux catholique et évangélique* (1), à l'occasion de l'organisation de l'Église dans la province ecclésiastique du Haut-Rhin, qui a été réglée dans la dernière forme. Eichhorn dit (2) :

« Les bulles papales qui ont réglé l'organisation de l'Église dans la province ecclésiastique du Haut-Rhin ont été publiées, il est vrai, à la suite d'une convention avec les États intéressés ; mais, quant à ce qui a été publié de la teneur des négociations préalables et quant à la teneur des actes publics par lesquels les États ont adhéré aux décisions papales et en ont ordonné la publication, elles supposent, sans aucun doute, que les conventions préalables n'avaient pas, en général, pour base, la réciprocité des rapports du Pape et de l'État. Bien plus, il est évident :

« 1° Que l'objet de l'obligation réciproque est purement la *dotation* des institutions fondées dans les bulles papales ;

« 2° Que l'érection des évêchés et des chapitres, les circonscriptions des diocèses, et ce qui, en général, appartient à l'organisation d'une église, conformément aux principes du droit canon, d'après la discipline de l'Église romaine, ne pouvaient émaner que d'un acte de l'autorité papale, qui, pour être valable, en vertu du droit de l'État sur l'Église, avait besoin de l'assentiment du souverain. Les négociations qui précédèrent ces actes arrêtèrent sous quelles conditions préalables l'assentiment du souverain serait accordé. Par conséquent, l'accord sur ces conditions ne fondait pas en général la *réciprocité des rapports pour l'avenir* entre les divers États allemands et le Pape ou l'Église même de ces États, mais donnait l'assurance qu'en vertu du pouvoir législatif une décision ecclésiastique d'une certaine teneur, émanée du Pape, obtiendrait le *placet* du souverain. De là il suit que le pouvoir législatif, exécutif, et le droit de surveillance de l'État dans les affaires ecclésiastiques, ne sont en aucune façon restreints par la reconnaissance de certaines dispositions réalisables dans l'avenir ; mais la publication des décisions papales renferme bien plutôt un acte de la puissance législative par laquelle ces décisions reçoivent une force obligatoire, comme lois de l'Église, et doivent par conséquent avoir dans l'État l'efficacité qu'a en général une loi ecclésiastique publiée avec l'agrément de l'État. Les édits souverains qui donnent cet agrément en font aussi une mention expresse.

« 3° Considérés de ce point de vue, les droits réservés au Pape, dont parlent les bulles papales, forment, il est vrai, une partie du droit ecclésiastique, en ce que leur réalisation est accordée et agréée par la patente de la publication ; mais ils ne constituent en aucune façon un droit du Saint-Siége également reconnu par l'État. »

Ces considérations d'Eichhorn peuvent être réfutées à divers points de vue. Premièrement il n'est pas exact de dire que les États ne se sont obligés qu'à la prestation des dotations des nouveaux diocèses et des chapitres nouvellement érigés, comme le prouvent les négociations et les conventions réciproques qui ont amené les deux bulles *Provida*

(1) Gœtting., 1831, I vol., p. 408.
(2) L. c.

solersque, du 16 août 1821, et *Ad Dominici Gregis custodiam*, du 11 avril 1827, et ces bulles elles-mêmes ; les circonscriptions des évêchés appartenant à la province du Haut-Rhin, l'organisation des chapitres, le mode de prise de possession des siéges épiscopaux, etc., ont fait l'objet de la convention à l'exécution de laquelle les gouvernements se sont obligés.

Secondement il n'est pas exact de dire que, abstraction faite de l'accord sur la dotation des institutions créées dans les bulles papales, l'objet de l'accord du côté de l'État n'est que son assentiment même sous les conditions préalables convenues ; car ce qui prouve que ce sont les négociations mêmes et l'accord sur les institutions ecclésiastiques, et non le *placet* accordé aux ordonnances papales, qui en sont l'objet, c'est toute la marche des négociations, qui témoignent qu'il s'agit non pas seulement d'un *placet* à accorder par le gouvernement, mais de la part réelle que les États ont et prennent dans la création des établissements ecclésiastiques. On sait que les gouvernements alliés ont proposé au Pape, le 24 mars 1819, un plan d'organisation de l'Église catholique, dans leurs États, émané des délibérations de leurs plénipotentiaires à Francfort, plan qui n'est autre que la *Déclaration des principes des États de la Confédération germanique sur les rapports de l'Église catholique avec ces États.* Il fut répondu à cette déclaration dans une note officielle du secrétaire d'État du Pape, le cardinal Consalvi, sous ce titre : *Esposizione de' sentimenti di Sua Santità sulla dichiarazione de' principi e Stati protestanti riuniti della Confederazione Germanica.* La note parcourt les propositions de la déclaration ; elle admet les unes, elle rejette les autres : elle repousse celles qui sont contraires aux principes invariables de l'Église. Les autres points, sur lesquels on pourrait parvenir à s'entendre, devinrent l'objet de nouvelles négociations, et furent arrêtés d'un commun accord, comme le constatent les termes de la bulle *Provida solersque* : « *Ast cum res omnes ecclesiasticæ, de quibus actum fuit, conciliari minime potuerint, spe tamen non decidentes fore ut pro eorumdem principum ac Statuum sapientia valeant illæ in posterum componi, etc.* » Les décisions sur lesquelles on était parvenu à se mettre d'accord furent donc admises dans la bulle ; les autres furent remises à d'autres temps. Et c'est ainsi qu'il faut juger que les deux puissances se sont entendues sur les principaux articles contenus dans la bulle d'institution, du 11 avril 1827, *Ad Dominici Gregis custodiam*, et que les gouvernements des États que concerne cette bulle sont absolument liés par ces articles. Les exceptions à deux de ces articles, qui ont été faites de leur côté dans leurs actes d'adhésion, ne peuvent déroger aux conditions préalablement arrêtées d'un commun accord.

Quant à ce qui concerne les droits réservés au Pape, dont la bulle fait mention, ces droits n'avaient pas besoin d'une confirmation nouvelle, vu qu'ils sont des droits anciens, depuis longtemps convenus et arrêtés entre les puissances ; car ils reposent sur les *Concordats de la nation allemande*, aujourd'hui encore en vigueur. Et ce qui prouve que ces concordats, en tant qu'ils n'ont pas été formellement abolis par des conventions ultérieures, sont encore valables, c'est que, ayant été reconnus comme lois fondamentales de l'empire, sans toutefois être tellement unis à la constitution qu'ils ne pourraient subsister sans celle-ci, ils sont encore obligatoires pour les États allemands ; ils sont en vigueur en vertu d'un principe plus large, les princes de l'empire ayant conclu ces concordats

comme représentants de l'Église catholique en Allemagne. Par conséquent le droit convenu et arrêté originairement dans ces concordats oblige encore aujourd'hui les États d'Allemagne; ainsi la convention entre le Saint-Siége et le gouvernement, que renferment les bulles de circonscription et d'érection des diocèses des provinces ecclésiastiques du Haut-Rhin, n'est pas une exception au principe général; les décisions arrêtées ensemble dans les concordats sur les ffaires de l'Église forment un droit réiproque entre la puissance ecclésiasique et les États. S'il s'élève des doues sur le sens des articles de ces conordats, il faut qu'ils soient débattus ntre les deux puissances contractantes, t les articles douteux ne peuvent être nodifiés ou abolis que par le consentenent mutuel des deux parties. Quant ux points sur lesquels les concordats e se prononcent en aucune manière, ls sont décidés par le droit commun cclésiastique.

L'Église peut, en tant qu'elle est reonnue par l'État, demander pour ses tablissements la liberté de leur orgaisation et de leur développement; elle eut réclamer la protection de l'État. e gouvernement peut exercer sa puisnce politique comme *jus circa sacra* ır l'Église, en tant qu'il reconnaît ı même temps son autonomie intéeure, et lorsque les sphères des deux ouvoirs se rencontrent, lorsque les eux puissances se touchent dans le rcle de leurs attributions, la décision intervenir doit être réglée par un utuel accord de l'Église et de l'État.

Passons à l'examen des principaux ncordats. La plupart tirent leur orine de discussions particulières élevées tre les deux puissances, et ne renferent le plus souvent que la décision s points spécialement débattus. Plus rd cependant il s'éleva des discussions r toute une série de questions et d'intérêts religieux, et les concordats acquirent plus d'extension et prirent une forme de plus en plus générale et systématique. On trouve tous les concordats réunis dans l'ouvrage allemand de E. Münch : *Collection complète de tous les anciens et nouveaux Concordats*, Leipzig, 1830, 2 vol.

I. Concordats avec l'empire germanique.

Le patronage suprême de l'Église étant lié à l'empire germanique, il en résultait des rapports qui nécessitèrent de bonne heure des conventions arrêtées entre le Pape et l'empereur. Le protecteur de l'Église garantissait au Saint-Siége la possession de ses biens et de ses droits, et le Saint-Siége assurait à l'empereur certains priviléges. Les traités entre Othon Ier et Jean XII (1), la constitution de Léon VII sur l'élection des Papes (2), dont l'authenticité a d'ailleurs été contestée, étaient des conventions de ce genre. La situation de l'Église vis-à-vis des États germaniques donna de fréquentes occasions de conclure des concordats; car, lorsque l'Église fut adoptée par les Germains, que la Providence avait destinés à être comme les hérauts du Christianisme, elle conserva la loi romaine, *lex Romana*, comme la norme de sa vie publique, d'après le principe en vigueur chez les Germains de l'immutabilité du droit originaire des races, et l'Église put ainsi continuer à se développer sans interruption. Mais il était impossible que l'Église parvînt à se soustraire à l'influence des éléments germaniques, et comme, d'après les principes du droit germanique, en vertu desquels la possession territoriale donnait droit de participer aux affaires et aux décisions politiques, l'Église, riche propriétaire du sol, devait être entraînée dans la vie politique

(1) Dans Pertz, *Monum.*, t. IV, p. 164, *App.*
(2) C. 23, dist. LXIII. Pertz, l. c., p. 166, *App.*

de la nation, il naquit un rapport si intime entre l'Église et l'État, une dépendance réciproque telle, que cette union resta un trait caractéristique et permanent de l'Église catholique dans l'empire frank et germanique. Cette étroite communauté de l'Église et de l'État se réalisa entre autres par l'application du lien féodal à l'Église. Les rois avaient donné de grands fiefs à l'Église; les évêques, en tant que vassaux, entrèrent par là dans des rapports de subordination à l'égard de la personne du roi, leur suzerain. Il en résulta un changement essentiel dans l'ancien mode d'élection des évêques; car, dès les premiers successeurs de Clovis, le droit royal de confirmation devint un véritable droit de collation, contre lequel l'Église chercha longtemps sans succès à faire prévaloir ses anciens principes. L'investiture des évêques et des abbés par les rois au moyen de la crosse et de l'anneau, symbole spirituel de l'union de l'évêque avec son Église et de sa charge pastorale, avait rendu non-seulement la dignité politique et le bénéfice, mais la charge épiscopale elle-même, l'objet de l'investiture. Plus donc l'Église, en tant qu'institution divine, reposant sur la volonté immédiate de son fondateur, devait se défendre contre l'influence de l'État, plus aussi elle dut résolûment combattre l'opinion germanique de l'investiture par les laïques, reposant sur les rapports de la féodalité. Grégoire VII et ses successeurs, Victor III, Urbain II, Pascal II, Gélase II et Calixte II, luttant contre Henri IV et Henri V, opposèrent les plus vigoureuses résistances à cette perturbation des rapports légitimes entre l'Église et l'État; et de là la guerre des *Investitures*, qui dura un demi-siècle.

Elle fut terminée par le *Concordat Calixtin* ou *de Worms*. Par ce traité, conclu le 23 septembre 1122 entre Calixte II et Henri V, et ratifié par le premier concile de Latran de 1123, l'empereur reconnut la liberté canonique des élections des évêques et des abbés; il renonça à l'investiture par la crosse et l'anneau. En revanche le Pape accorda que les élections des évêques et des abbés de l'empire germanique, appartenant à ce royaume de Germanie, se feraient en présence de l'empereur ou de son représentant, sans simonie et sans violence aucune, et que, si une élection était discutée, l'empereur, après avoir demandé le conseil ou le jugement des métropolitains et des évêques de la province, s'attacherait à la *sanior pars;* que l'élu recevrait les droits régaux par le sceptre des mains de l'empereur, excepté toutefois ceux qu'on savait appartenir à l'Église romaine; — que dans les autres parties de l'empire d'Allemagne l'évêque consacré recevrait les droits régaux des mains de l'empereur, par le sceptre, dans l'espace de six mois. Ce traité trace une ligne de démarcation nette et positive dans l'organisation des rapports entre l'Église et l'État. Aujourd'hui il n'a plus de valeur, l'élection des évêques n'ayant plus guère lieu que dans les États protestants, tandis que, dans les États catholiques, au droit d'élection a été presque partout substitué le droit de nomination, dévolu au souverain, la confirmation ou la consécration de l'évêque, élu ou nommé, étant devenu un droit réservé au Pape.

Le droit régalien (*jus regaliæ*) s'introduisit dans les royaumes germaniques absolument dans le même esprit d'usurpation que le droit d'investiture des rois de Germanie, ces rois traitant les biens des églises épiscopales et des abbayes comme des fiefs royaux et s'arrogeant, d'après le droit féodal, l'administration des revenus durant les vacances. Il en fut de même du droit de dépouilles, *jus spolii, exuviarum,* les rois s'attribuant à la mort d'un évêque ses biens mobiliers.

Il y eut de nouvelles conventions entre es Papes et les empereurs pour mettre un erme à cette injustice. Ainsi Othon IV, Frédéric II, Rodolphe de Habsbourg renoncèrent par des concordats ou des capitulations au droit régalien ; Othon IV, ors de son élection, en 1197, et plus ard dans la capitulation proposée par nnocent III, en 1209, et Frédéric II 1213, 1216, 1219 et 1220) (1) renoncèrent au droit de dépouilles.

L'influence universelle de l'Église ur la direction morale du moyen âge, nfluence devant laquelle l'État, de plus n plus affaibli, s'était retiré, avait cependant excité une réaction partielle l'abord et qui devint de plus en plus générale. L'immensité même de la tâche que la Papauté avait entreprise, et que es plus illustres des Papes réalisèrent lignement, avait rendu nécessaire, pour rriver à l'unité dans l'administration de 'Église, une grande centralisation ; elle vait renforcé le monarchisme ecclésiastique, déterminé une stricte dépendance les dignitaires à l'égard de la puissance papale, et considérablement augmenté e nombre des fonctionnaires nécessaires pour réaliser les droits de la prinauté. Dès lors aussi il fallut augmener les revenus de la Papauté, et cette augmentation avait eu naturellement lieu par la multiplication des droits de réserve les Papes sur les dignités ecclésiastiques et par le grand nombre des appels n cour de Rome. Mais, lorsque le grand chisme (1378-1409) rompit l'unité ecclésiastique pour laquelle les peuples vaient volontiers abandonné leurs droits t leurs libertés, et qu'à la place de la aute institution d'une Papauté respecable par son but comme par son orine, forte par son unité comme par son évouement, furent substitués l'ambition t l'égoïsme personnel des Papes, la réaction produisit dans l'Église comme dans l'État une décentralisation au moyen de laquelle les nations crurent pouvoir suffire par elles-mêmes à des besoins dont elles n'attendaient plus la satisfaction d'une Papauté momentanément défaillante. Les peuples redemandèrent ces droits d'indépendance ecclésiastique dont ils avaient antérieurement de leur plein gré fait le sacrifice en vue de l'unité. Ce fut l'esprit qui anima le concile de Constance (1414-18), dans lequel les évêques réclamèrent pour les Églises de leur nation une série de droits qui, avec le cours des temps, avaient été dévolus à la primauté des Papes.

Le Pape Martin V, voulant réaliser la réforme ecclésiastique instamment réclamée par les nations, institua, peu après son élection, une commission de réforme, composée de six cardinaux et d'un grand nombre de délégués des nations ; mais on vit bientôt que les maux auxquels il fallait remédier étaient trop divers et les peuples trop désunis pour qu'on pût arriver à une réforme générale. Il ne resta d'autre moyen que de promulguer la série des décrets généraux de réforme les plus nécessaires et de conclure des traités particuliers avec chaque nation. Ils furent en effet conclus pour cinq ans avec les nations allemande et française, sans terme marqué avec la nation anglaise. Ces traités reçurent alors pour la première fois le nom de *Concordats.*

Au commencement de 1418, les représentants de la nation allemande soumirent au Pape dix-huit articles *de Reformatione supremi status ecclesiastici.* Le résultat des négociations fut la convention du 15 avril 1418, intitulée, dans le document original : *Nonnulla Capitula concordata et ab utraque parte suscepta.* Le chapitre Ier traite du nombre, des attributions et de la nomination des cardinaux ; II, de

(1) Dans Pertz, *Monum.*, t. IV, p. 205, 217, 24, 226, 231, 236.

la provision des églises, des couvents, des prieurés, des dignités et des autres bénéfices; III, des annates; IV, des affaires judiciaires qui doivent être soumises à la cour romaine; V, des commendes; VI, de la simonie dans le for de la conscience; VII, de l'abolition de la défense de communiquer avec les excommuniés avant qu'ils aient été déclarés et dénommés tels par le juge; VIII, des dispenses; IX, de l'entretien du Pape et des cardinaux; X, des indulgences; XI, de la durée et de la validité du concordat intervenu entre le Pape Martin V et la nation allemande. — Le nombre des cardinaux fut restreint à vingt-quatre, et on ordonna une observation plus rigoureuse des qualités nécessaires pour revêtir un candidat de la pourpre. On détermina plus nettement le droit papal sur la collation des bénéfices, et on garantit le droit d'élection et de collation d'autres personnes contre les réserves papales et les expectatives données par la cour romaine. On arrêta les conditions scientifiques nécessaires pour obtenir des bénéfices, et on défendit le cumul des charges ecclésiastiques. On diminua les annates. On limita la juridiction de la curie romaine par rapport aux affaires qui devaient lui être soumises. On restreignit la collation des commendes. On détermina plus nettement et d'une façon plus pratique le jugement de la simonie au for de la conscience. On abolit la défense de communiquer avec les excommuniés avant la publication juridique de la sentence. On restreignit le droit de dispenses réservé au Pape, notamment par rapport à l'âge légal nécessaire pour obtenir un bénéfice. On décida que l'entretien du Pape et des cardinaux ne devait être que le résultat des bénéfices et des *communia servitia;* mais certains bénéfices et certaines fondations furent exceptés de l'emploi qu'on aurait pu en faire à cette fin. L'abus des indulgences fut défendu, et en définitive le concordat déclaré valable pour cinq ans seulement.

Le concordat de Constance se trouve dans Mansi (1) et dans Munch (2); on voit que cette réforme était trop limitée en vue de l'attente de la nation allemande et n'était que temporaire. La réforme qu'on n'avait pu réaliser à Constance devait être accomplie par le concile de Bâle; mais les discussions qui s'élevèrent entre le Pape Eugène IV et le concile firent dépendre le succès de la réforme surtout de la position que prirent les divers États dans cette circonstance. Les princes électeurs réunis à Francfort s'étaient déclarés neutres le 17 mars 1438; mais, à la diète de Mayence du 26 mars 1439, ils adoptèrent 26 décrets de réforme de Bâle avec des modifications; toutefois ils rejetèrent la conclusion relative à la suspension du Pape et d'autres dispositions concernant cette suspension (3). Les électeurs prirent à la diète de Mayence de 1441 des résolutions, dites *avisamenta,* telles que, quel que fût le parti auquel les princes adhéreraient, il fût avant tout avisé à ce que l'autorité des conciles œcuméniques ne fût pas affaiblie, que les plaintes de la nation allemande fussent apaisées, et qu'on prît des mesures contre le retour de récriminations analogues. Le roi des Romains et les princes électeurs devaient s'entendre sur ces *avisamenta* et sur un appui mutuel contre toute espèce d'agression (4). En 1445 l'irritation des princes

(1) *Coll. Concil.*, t. XXVII, col. 1184-1195.

(2) *Collect. des Concord.*, t. I, p. 20-31.

(3) On peut voir l'acte d'acceptation dans Gærtner, *Corpus Juris ecclesiastici Catholicorum novioris, quod per Germaniam obtinet*, Salisburgi, 1797-1799, t. I, p. 5-64; dans Emminghaus, *Corp. Jur. Germ. acad.*, 1re édit., pars I, p. 43-91; dans Munch, *Collection des Concordats*, pars I, p. 42-77.

(4) On peut voir ces *avisamenta* dans Gærtner, l. c., t. I, p. 64-74.

devint fort grande à la suite de la déposition des archevêques princes électeurs de Trêves et de Cologne, qui avaient été les défenseurs du concile de Bâle. Les princes se réunirent à Francfort le 21 mars 1446 et arrêtèrent qu'il fallait que le Pape reconnût le décret du concile de Constance sur l'autorité des conciles œcuméniques, convoquât un concile universel pour le 1er mai 1447 dans l'une des villes de Constance, Strasbourg, Worms, Mayence ou Trêves, et reconnût les décrets de réforme de Bâle admis par le roi Albert et par les princes électeurs à Mayence; que, si le Pape répondait à ces désirs, ils le reconnaîtraient comme Pape, lui obéiraient et attendraient les décisions du futur concile que les princes électeurs adopteraient unanimement; que, si le Pape n'adhérait pas à ces demandes, les princes électeurs tiendraient le concile de Bâle pour un concile véritable et s'y soumettraient; que toutefois le concile se retirerait pour un temps dans une ville qui serait désignée par les princes. Si le Pape cédait, on devait amener le concile de Bâle à se transférer dans la ville qui serait choisie pour le prochain concile universel. Si le roi ne s'alliait pas à ces démarches des princes, ceux-ci agiraient en leur propre nom et pour eux seuls. Une députation royale devait s'associer à celle des princes pour remettre au Pape les demandes arrêtées entre les princes, et le Pape devait faire connaître ses résolutions à la diète qui se réunirait le 1er septembre 1446 à Francfort. Le 10 juin 1446 le roi des Romains s'unit de nouveau aux princes électeurs et aux autres princes pour rétablir la paix entre l'Église et l'empire. Eugène IV, dans les pouvoirs qu'il remit à son légat envoyé à la diète de Francfort, déclara qu'il voulait reconnaître et respecter les décisions du concile œcuménique de Constance et de Bâle, celles de ce dernier depuis le commencement jusqu'au moment de la translation ordonnée par lui du concile à Ferrare, sans préjudice toutefois pour le droit, les dignités et les prééminences du Saint-Siége, et il chargea les légats de confirmer et d'agréer les décrets susnommés. Cependant, en compensation des torts que quelques-uns de ces décrets faisaient au Saint-Siége, on devait trouver un moyen de fournir au Pape une juste *provision* par la nation et ses prélats. Ainsi le Pape fit déclarer par ses fondés de pouvoir, Jean Carvajal et Nicolas de Cuse, à l'assemblée de Francfort, qui se tint le 5 octobre 1446, qu'il était prêt à convoquer, en temps opportun, un concile œcuménique dans une des cinq villes nommées; à reconnaître l'autorité, l'honneur et la dignité du concile universel d'après les décrets du concile de Constance commençant par ce mot : *Frequens;* qu'il voulait remédier aux griefs de la nation allemande d'après les décrets adoptés à Bâle, dans l'espoir que cette nation dédommagerait le Saint-Siége des pertes qu'il faisait; qu'il rétablirait les princes électeurs ecclésiastiques de Trêves et de Cologne, si toutefois ils rentraient dans l'obéissance. Pour obtenir les bulles nécessaires on résolut d'envoyer une députation au Pape, qui, en retour des bulles, remettrait la déclaration des princes et annoncerait le résultat de son ambassade à un jour fixe à Nurenberg (1). Les propositions de la nation allemande furent transmises au Pape par une députation solennelle, dont l'orateur était Æneas Silvius Piccolomini (2). Il avait déjà parlé assez habilement, dans la diète des princes électeurs, à Francfort, en septembre 1446,

(1) La déclaration des princes se trouve dans Gærtner, l. c., t. I, p. 89-93.

(2) On reconnaît les demandes de la nation allemande dans le discours qu'Æneas Sylvius tint au Pape, le 5 janvier 1447, et qu'on trouve dans Gærtner, l. c., t. I, p. 111, en note.

pour gagner les conseillers des princes et pour donner aux articles de ces princes une tournure telle qu'elle supposait la reconnaissance de l'autorité du concile universel, l'abolition des griefs de la nation allemande et la réintégration des deux électeurs. Il parvint aussi à faire aboutir ses négociations à Rome. Le Pape signa sur son lit de mort les bulles qui répondaient à ces demandes : une bulle, du 5 février 1447, en vue de la réintégration des archevêques Jacques de Trêves et Diétrich de Cologne; une bulle, du même jour, sur la convocation d'un nouveau concile œcuménique; une autre bulle, aussi de ce jour, qui concédait à la nation allemande le droit d'appliquer désormais valablement les décrets arrêtés à Bâle sous Albert II, jusqu'à ce qu'il en eût été décidé autrement, soit par l'autorité d'un concile, soit par toute autre convention, le Pape manifestant la confiance que les princes ne permettraient pas que dans l'intervalle l'Église romaine fût dépouillée de ses droits.

La bulle du 5 février 1447 accorde divers indults, dispenses et concessions en faveur de la nation allemande, relatifs aux difficultés nées lors du conflit entre le Pape et le concile de Bâle.

Le 5 février 1447 le Pape, accablé par une maladie mortelle, et ne s'en fiant plus à sa prévoyance par rapport aux points qu'il avait traités, publia une *Bulla salvatoria* dans laquelle il se défendait d'avoir voulu porter atteinte, par ses concessions, à la doctrine des saints Pères, aux priviléges et à l'autorité du Saint-Siége, et déclarait nul tout ce qu'il avait accordé de contraire à ces droits (1). La convention de Francfort du 5 octobre 1446 et les bulles d'Eugène IV la rectifiant se nomment ensemble le *Concordat de Francfort* ou le *Concordat des Princes*. Les 26 décrets de réforme du concile de Bâle, admis par l'Église, en font la base principale. Les plus importants de ces décrets concernaient la convocation et la tenue des conciles universels, leur autorité et leur puissance, le rétablissement des conciles diocésains et provinciaux, les élections et les confirmations des évêques et des prélats, la conversion des Juifs, les concubinaires publics du clergé, le mode de communication permis avec les excommuniés, les suspensions et l'interdit, les annates, le service du chœur, le nombre et les attributions des cardinaux, les réserves, la collation des bénéfices, les qualités des candidats aux bénéfices, le mode de collation, les procès judiciaires et les appels.

Nicolas V confirma, par un acte du 28 mars 1447, les concessions faites par son prédécesseur à la nation allemande (1); mais, comme la reconnaissance des décrets de Bâle par le Pape Eugène IV n'avait eu lieu que sous la réserve qu'on trouverait moyen d'indemniser le Saint-siége, on arrêta, le 13 juillet 1447, à la diète d'Aschaffenbourg, qui avait décidé de maintenir l'obédience à l'égard de Nicolas V, qu'on aviserait, à la nouvelle diète des princes, fixée à Nurenberg (1448), au règlement de cette indemnité, si on n'avait pas pu jusque-là s'entendre à ce sujet avec le légat (2).

Cependant l'empereur Frédéric III conclut seul avec le cardinal-légat Jean Carvajal (3), à Vienne, le 17 février 1448, une convention qui, revenant sur les principes du concordat de Constance, accordait au Pape les réserves du

(1) *Voy.* dans Gærtner, l. c., t. I, p. 111, en note.

(1) *Voy.* dans Gærtner, l. c., t. I, p. 118-120.
(2) Ibid., t. I, p. 120, *les Documents.*
(3) *Voy.* CARVAJAL.

droit écrit (*reservationes* JURIS SCRIPTI) (1), celles des constitutions *Exsecrabilis* (2) et *Ad regimen* (3), sauf quelques modifications, ainsi que le droit de confirmer toutes les élections des évêques, que le concordat des princes avait restreint aux évêchés soumis immédiatement au Saint-Siége; le droit de casser les élections non canoniques, et de nommer par droit de dévolution aux évêchés restés vacants; puis l'alternative des mois, *alternatio mensium*, c'est-à-dire le droit de conférer toutes les charges ecclésiastiques non particulièrement réservées (sauf les dignités des églises cathédrales et collégiales) qui viendraient à vaquer pendant les mois dits papaux, janvier, mars, mai, juillet, septembre et novembre. Les annates devaient être modérées et payées tous les deux ans. Pour tout le reste la convention conclue entre le Pape et l'empereur ne devait rien changer à ce qui avait été accordé par les bulles d'Eugène IV, citées plus haut, jusqu'au moment du concile œcuménique, et confirmées par Nicolas V, en tant qu'il n'y aurait pas de disposition contraire à la convention actuelle. Ce traité, appelé faussement autrefois le *Concordat d'Aschaffenbourg* ou le *recez d'Aschaffenbourg*, se nomme réellement le *Concordat de Vienne* (4).

Comme ce concordat n'avait été conclu que par l'empereur, il fallait, pour le faire reconnaître universellement, obtenir le consentement des états de l'empire, que le Pape ne gagna que par des négociations particulières avec les princes électeurs et les archevêques. Ce concordat ne parvint donc que peu à peu à être reconnu comme loi universelle de l'empire (1). Les concordats de Francfort et de Vienne, nommés ensemble les *Concordats de la nation allemande*, formaient une loi ecclésiastique fondamentale de l'empire germanique. Elle ne fut pas détruite avec cet empire; les articles en vertu desquels certains droits sont acquis et certaines obligations imposées sont valables en tant que de nouvelles conventions ne les ont pas modifiées et subsistent comme parties intégrantes du droit ecclésiastique des pays qu'ils concernent.

II. CONCORDATS AVEC LES ÉTATS DE LA CONFÉDÉRATION GERMANIQUE.

Le recez de la députation de l'empire de 1803 avait sécularisé les possessions immédiates de l'Église catholique, pour indemniser les princes héréditaires allemands de la perte de leurs possessions sur la rive gauche du Rhin, dont avait disposé en faveur de la France le traité de Lunéville de 1801, et avait donné le droit aux princes dépossédés de s'emparer des fondations et des couvents de leurs États. Cette sécularisation ébranla si profondément l'Église que le recez de la députation de l'empire s'était lui-même réservé, dans le § 62, une nouvelle organisation des diocèses et des chapitres. L'abolition de l'empire d'Allemagne, en 1806, fit perdre à l'Église catholique, en Allemagne, le représentant du protectorat universel de l'Église. La Confédération du Rhin ne fut pas l'héritière légitime de l'empire d'Al-

(1) Qui dérivent de Clément IV, et se trouvent cap. 2, *de Præb. et dign.*, in VI[to] (III, 4).

(2) La constit. de Jean XXII, *Exsecrabilis*, d. d. 13 cal. dec. 1317, se trouve dans *Extrav. Joann. XXII*, c. 1, *de Præb.* (tit. 3), et dans *Extrav. Comm.*, c. 4, *eod.* (III, 2).

(3) La const. de Benoît XII, *Ad regimen*, d. d. 3 idus januar. 1335, se trouve dans *Extrav. Comm.*, c. 13, *eodem* (III, 2).

(4) Il est imprimé dans Gærtner, *Corp. Jur. eccles. Cathol. novioris, quod per Germaniam obtinet*, t. I, p. 121-128; dans Emminghaus, *Corp. Jur. Germ. acad.*, t. I, p. 96-104; dans Munch, *Coll. des Concord.*, t. I, p. 88-93.

(1) *Recez imp.* de 1497, § 24. *Recez* de 1498, § 57. *Recez* de 1500, tit. 45, *Ordonn. du Cons. aul. de l'emp.*, de 1654, tit. VII, § 24, et *Capitulations des élections*.

lemagne ; elle n'avait, par conséquent, pas l'obligation de rétablir et de réorganiser les diocèses : cette obligation pesait sur chaque État en particulier. Mais l'agitation du temps, la ruine des finances n'étaient pas favorables à ce rétablissement, et quoique, dès 1807, les royaumes de Wurtemberg et de Bavière ouvrirent des négociations avec la cour de Rome, elles n'aboutirent à rien.

L'Église tomba ainsi dans un provisoire plein de dangers. Le congrès de Vienne eut donc pour tâche à cet égard une grande restauration. L'Allemagne catholique attendait avec impatience et confiance la réparation d'une immense injustice ; mais l'attente fut trompée : on ne prit pas de mesures communes pour reconnaître formellement les droits de l'Église. Le congrès abandonna le soin de réorganiser l'Église à chaque gouvernement. Ceux-ci entrèrent en effet en négociations avec le Siége apostolique, et il en résulta des concordats particuliers pour chaque État. En Autriche l'organisation des diocèses avait subsisté ; la nécessité d'un concordat ne s'y fit, par conséquent, pas sentir à ce sujet à cette époque.

Les nouveaux concordats furent :

1° Le *concordat du royaume de Bavière.* Il fut conclu entre le Pape Pie VII et le roi Maximilien-Joseph Ier, par l'entremise de Mgr Casimir, baron de Häfelin, évêque *in partibus*, plénipotentiaire du roi, et de Son Excellence le cardinal secrétaire d'État Hercule Consalvi, le 5 juin 1817, et confirmé par un décret royal du 24 octobre de la même année. Ce concordat reconnaît, dans son article Ier, à l'Église catholique, dans le royaume de Bavière, les droits et les prérogatives dont elle doit jouir d'après les ordres de Dieu et les principes canoniques ; il détermine, dans l'art. II, l'érection des deux archevêques de Munich-Freysing et de Bamberg, dont le premier a pour suffragants les évêchés d'Augsbourg, de Ratisbonne et de Passau ; le second les évêchés de Wurbourg, Eichstædt et Spire.

L'article III arrête la formation des chapitres ; IV, la dotation des évêques et des chapitres ; V, règle les séminaires, leur entretien, leur institution, leur libre direction épiscopale ; VI, la fondation et la dotation d'un éméritat ; VII, la création de quelques couvents d'hommes et de femmes ; VIII, donne des garanties pour la conservation des biens ecclésiastiques conformément à leur fondation ; IX, renferme l'indult de la nomination royale pour les archevêchés et les évêchés, la détermination des annates, des taxes de chancellerie, d'après les revenus annuels de chaque siége ; X, réglemente la prise de possession des chapitres ; XI, celle des autres bénéfices ; XII, garantit aux évêques le libre exercice de leur charge et la juridiction spirituelle dans ses différentes directions ; XIII, le droit qu'ont les évêques de demander la censure du gouvernement à l'égard des écrits contraires à l'Église ; XIV, assure le secours du bras séculier à l'Église et à ses ministres contre la violence ; XV, oblige les évêques à prêter serment de fidélité entre les mains du roi ; XVI, abolit les lois et ordonnances de Bavière contraires au concordat. L'art. XVII arrête que les intérêts des personnes et des choses ecclésiastiques, non prévus dans les articles du concordat, seront réglés d'après la doctrine de l'Eglise et sa discipline ancienne et permanente ; les difficultés à naître seront réglées entre le Pape et le roi. Dans l'art. XVIII, les deux parties contractantes promettent d'observer consciencieusement ces articles, et le roi s'engage à proclamer cette convention loi de l'État ; il s'engage en outre, pour lui et ses successeurs, à ne rien ajouter à ces conventions, à n'y rien changer, à n'en rien omettre sans

l'autorisation et la coopération du Siége apostolique. L'art. XIX détermine le temps de l'échange des ratifications.

Nous avons donné le sommaire de ce concordat parce que c'est le plus complet des nouveaux concordats allemands.

2° Celui de *Prusse*. Le chancelier d'État, prince de Hardenberg, parvint à s'entendre avec le Saint-Siége pour l'organisation de l'Église catholique dans la monarchie prussienne, et il en résulta la bulle de circonscription de Pie VII, du 16 juillet 1821, *de Salute animarum*, qui fut ratifiée comme loi de l'État par un ordre du roi Frédéric-Guillaume III, du 23 août de la même année. Cette convention renferme simplement l'annonce des archevêchés et des évêchés nouveaux, des mesures relatives à leur érection et à celle des chapitres, aux qualités des électeurs, à l'élection des évêques par le chapitre, à la circonscription des diocèses, à la dotation des évêques et des chapitres, à la taxation des églises métropolitaines et épiscopales dans les livres de la chambre apostolique. Du reste le concordat de 1801 s'applique aux provinces rhénanes de la rive gauche échues à la France par le traité de Lunéville, et plus tard adjugées à la Prusse, en tant que la bulle *de Salute animarum* ne déroge pas à ce concordat de 1801.

Les obstacles anciens ne permirent de réorganiser que postérieurement et conformément à la bulle *de Salute* les chapitres métropolitains de Gnesen et de Posen, au sujet desquels le prince-évêque d'Ermeland, Joseph de Hohenzollern, publia, en qualité de délégat apostolique, deux décrets exécutifs, du 25 janvier 1830.

3° Plusieurs États de la Confédération, savoir : *le Wurtemberg, Bade, la Hesse électorale, le grand-duché de Hesse, Nassau, Mecklembourg, les duchés de Saxe, Oldembourg, Waldeck et les villes libres de Francfort, Lubeck et Bremen*, s'entendirent pour entrer en commun en négociation avec la cour de Rome. Les représentants de ces divers gouvernements s'étaient réunis à Francfort, le 24 mars 1818, pour convenir des bases de la négociation.

La matière des conférences de ces hommes d'État fut le *Projet d'une convention sur les affaires de l'Église catholique dans les États de la confédération germanique, et la déclaration* qui en avait été tirée et qui devint la base des négociations qu'on devait entamer avec le Saint-Siége, et dont le sommaire fut soumis au Pape par une ambassade le 24 mars 1819.

Lorsque la réponse du Saint-Père eut été donnée aux ambassadeurs dans la note du secrétaire d'État, du 10 août 1819, dont nous avons déjà parlé plus haut, et qui admettait quelques articles de la déclaration et en rejetait la majeure partie, les ambassadeurs remirent, le 3 septembre 1819, au secrétaire d'État, une note qui modifiait quelques points de la déclaration, modifications qu'ils prétendaient les dernières concessions possibles des États. Dans le cas où cette note ne serait pas agréée, on demandait que la secrétairerie d'État communiquât aux gouvernements l'organisation provisoire des provinces ecclésiastiques qu'il avait promise.

Rome n'accepta pas plus la déclaration modifiée que la déclaration primitive, et c'est ainsi que les négociations de la conférence de Francfort traînèrent du 22 mars 1820 au 24 janvier 1821, ne portant pour ainsi dire que sur l'organisation provisoire des diocèses. Les gouvernements des divers États projetèrent une nouvelle pragmatique ecclésiastique et le formulaire d'une organisation fondamentale. Le plan d'organisation fut communiqué au Saint-Siége

et renvoyé par celui-ci à Francfort avec la demande de quelques changements, et, lorsque les États confédérés furent parvenus à s'entendre sur les limites des diocèses et la dotation des évêchés, et qu'on en eut soumis le projet au Pape, Pie VII promulgua, le 16 août 1821, la bulle de circonscription *Provida solersque* pour la province ecclésiastique du Haut-Rhin nouvellement créée, et composée de l'archevêché de *Fribourg* et des évêchés de *Rottenbourg*, *Mayence*, *Fulde* et *Limbourg*.

Des négociations ultérieures firent renoncer ces États à plusieurs des points que Rome n'avait pas voulu admettre. Léon XII publia, le 11 avril 1827, la bulle d'érection *Ad Dominici Gregis custodiam*, qui renferme les conditions les plus indispensables sur l'élection des évêques, le procès d'information, la concession d'une seconde élection, par une faveur spéciale du Pape, dans le cas où l'élection ne serait pas canonique une première fois ou si l'élu n'avait pas les qualités exigées, sur les nominations premières et successives des membres des chapitres, sur les séminaires, la liberté des rapports avec Rome, l'exercice de la juridiction épiscopale, conformément aux lois de l'Église en vigueur et la discipline ecclésiastique. Les journaux officiels publièrent en automne 1827 l'assentiment des gouvernements à la bulle pontificale. Cependant l'art. 5, sur les séminaires, et l'art. 6, concernant la liberté des rapports avec le Saint-Siége et la juridiction épiscopale, furent exceptés, quoiqu'on en fût convenu durant les négociations. Nous avons montré qu'on ne peut admettre cette distinction partielle sur des points mutuellement convenus d'avance.

4° *Le Hanovre.* Des négociations avaient été entamées entre Pie VII et le roi George IV pour régler les affaires de l'Église catholique en Hanovre; mais on ne tomba d'accord que sous Léon XII, qui publia la bulle de circonscription *Impensa Romanorum Pontificum sollicitudo*, du 26 mars 1824, érigeant définitivement l'évêché de Hildesheim et éventuellement celui d'Osnabruck. Cette bulle renferme des dispositions relatives à l'érection du chapitre de Hildesheim, sur la dotation de l'évêché et du chapitre; des dispositions analogues, mais éventuelles, sur l'évêché et le chapitre d'Osnabruk, composé, doté comme celui de Hildesheim; sur les revenus du séminaire proportionnés à ses besoins. Les deux siéges épiscopaux sont sous la dépendance immédiate du Saint-Siége. La bulle renferme en outre des dispositions sur l'élection de l'évêque, le procès d'information, la consécration de l'évêque, la nomination des chanoines, la circonscription des diocèses, la taxation de deux Églises dans les livres de la Chambre apostolique.

5° *La Saxe.* La situation de l'Église de Saxe fut réglée avec le Saint-Siége par des négociations verbales, en suite desquelles, en 1827, deux évêques *in partibus* furent institués comme vicaires apostoliques et pourvus des pouvoirs nécessaires.

6° *Le concordat des Pays-Bas*, du 18 juin 1827, s'applique à la partie appartenant à la Confédération germanique du grand-duché de *Luxembourg* et au duché de *Limbourg*, par lequel le roi des Pays-Bas est entré dans la Confédération germanique en place de la partie du Luxembourg attribuée à la Belgique par le deuxième article du traité de Londres du 19 avril 1839.

7° Sous certains rapports, il convient aussi de rappeler ici la *convention* conclue le 5 janvier 1830 pour régler les affaires diocésaines des habitants catholiques du *duché d'Oldenbourg*. Le gouvernement d'Oldenbourg s'était, à cet effet, rattaché aux gouvernements de la

Confédération qui, en 1818, avaient tenu à Francfort des conférences communes; mais il se retira plus tard. Comme la plupart des Catholiques du duché appartenaient à l'évêché de Munster, et que le gouvernement désirait que les Catholiques du pays, qui avaient jusqu'alors été sous la juridiction de plusieurs supérieurs ecclésiastiques, fussent soumis à une seule et même autorité, la bulle de circonscription publiée en 1821 pour les évêchés de la monarchie prussienne renferma une disposition à cet égard, et, après des négociations qui aboutirent heureusement, la convention du 5 janvier 1830, dont nous avons fait mention plus haut, fut conclue entre Mgr Joseph de Hohenzollern, prince-évêque d'Ermeland, chargé d'exécuter, au nom du souverain Pontife, la bulle *de Salute animarum*, et M. de Brandenstein, ministre d'État d'Oldenbourg.

Cette convention renferme, entre autres dispositions, les suivantes : Les curés du cercle de Cloppenbourg et de Vechta, appartenant à l'évêché de Munster, restent dans leur ancienne situation. Les paroisses de Damme, Neukirchen et Holdorf, sont transférées de l'évêché d'Osnabruck à celui de Munster. Les paroisses de ces deux cercles forment à l'avenir une portion spéciale de l'évêché de Munster, sous la dénomination de *Cercle d'Oldenbourg*. Les églises catholiques de Jever et d'Oldenbourg sont séparées de la mission du Nord et sont administrées par l'évêque de Munster. Le grand-duc d'Oldenbourg crée au chapitre de Munster deux canonicats honoraires, dont dispose l'évêque de Munster en faveur de l'official et du plus ancien doyen du cercle d'Oldenbourg; mais le duc peut aussi créer un canonicat titulaire au chapitre de Munster. Le cercle d'Oldenbourg doit avoir une autorité ecclésiastique spéciale, laquelle, indépendante du vicariat général de Munster, est immédiatement placée sous la main de l'évêque. Cette autorité supérieure est l'officialité de Vechta; c'est à elle que se transmet directement la juridiction ordinaire de l'évêque, de sorte que non-seulement elle jouit des pouvoirs légaux ordinaires d'un vicaire général, mais encore peut décider de toutes les affaires qui ne sont pas expressément réservées.

Quant aux réserves papales, l'évêque doit transmettre à l'official les pouvoirs qui lui sont accordés par le Saint-Siége en vertu de son droit de subdélégation ; les demandes au Pape lui sont adressées par l'official ; les réponses et les décisions du Pape et de la cour de Rome sont directement adressées à l'official. Un document du grand-duc, du 5 avril 1831, autorisa pour le duché les clauses particulières à Oldenbourg et renfermées dans les bulles de circonscription datées du 16 juillet 1821, concernant les États prussiens, et celle du 26 mars 1824, relative au Hanovre ; et la convention citée plus haut, du 5 janvier 1830, fut déclarée le *Statut fondamental de l'Église catholique dans le grand-duché d'Oldenbourg*.

III. Concordats avec la France.

Les évêques français avaient conclu, au concile de Constance, avec le Saint-Siége, une convention assez analogue au concordat de la nation allemande, convention dans laquelle néanmoins le Pape accordait à l'Église de France la moitié des annates pour cinq ans, à cause de la guerre. A la suite du litige suscité entre le Pape et le concile de Bâle, le roi de France Charles VII fit adopter, par l'assemblée de Bourges de 1438, 23 conclusions du concile, modifiées d'après la situation particulière de l'Église de France, et les fit enregistrer par le Parlement comme *Pragmatique Sanction* (1). Cette Pragmatique fut observée comme telle pendant quelque temps; mais

(1) *Voy.* Pragmatique Sanction.

Louis XI la révoqua en 1461, et Sixte IV promulgua en 1471 une bulle d'après laquelle les points litigieux des affaires de l'Église de France devaient être réglés comme ils l'avaient été par le concordat de Vienne. L'épiscopat résista, et ce ne fut qu'en 1515 et 1516 qu'une convention fut réellement conclue entre le Pape Léon X et le roi François Ier, en vertu de laquelle la Pragmatique Sanction fut abolie, en même temps que quelques-unes de ses dispositions étaient maintenues.

Le roi eut la nomination des archevêchés, des évêchés et autres prélatures, durant les six mois suivant la vacance. Les prélats nommés devaient être confirmés par le Pape, et, si cette confirmation était refusée pour défaut des qualités canoniques dans les candidats, le roi devait, dans l'espace de trois mois, nommer de nouveaux ecclésiastiques, sinon le Pape procédait à la nomination.

Le Pape avait aussi la nomination de toutes les dignités ecclésiastiques de France dont le prélat titulaire mourait *in curia Romana*. L'obligation des annates fut rétablie et la décision des causes majeures, *causæ majores*, concédée de nouveau au Pape. Cette convention dura jusqu'à la Révolution française, qui engloutit tout l'ordre légal et toute l'organisation de l'Église. Dès 1789 les biens ecclésiastiques furent déclarés biens nationaux ; le 12 juillet 1790 la Constitution civile du clergé fut promulguée ; le 13 novembre 1790 les ordres religieux furent abolis, et le 26 novembre de la même année les ecclésiastiques furent soumis à l'obligation du serment civique. Le culte catholique fut remplacé par celui de la Raison.

Ce fut sur ces ruines que le premier Consul Napoléon Bonaparte chercha à rétablir et à réorganiser l'Église de France, et, le 15 juillet 1801, il conclut avec le Pape Pie VII le *Concordat* suivant :

« Le premier Consul de la République française et Sa Sainteté le souverain Pontife Pie VII ont nommé pour leurs plénipotentiaires respectifs :

Le premier Consul : les citoyens Joseph Bonaparte, conseiller d'État ; Cretet, conseiller d'État, et Bernier, docteur en théologie, curé de Saint-Laud, d'Angers, munis de pleins pouvoirs ;

Sa Sainteté : S. Em. Mgr Hercule Consalvi, cardinal de la sainte Église romaine, diacre de Sainte-Agathe *ad suburram*, son secrétaire d'État (1) ; Joseph Spina, archevêque de Corinthe, prélat domestique de S. S., assistant au trône pontifical, et le P. Caselli, théologien consultant de S. S., pareillement munis de pleins pouvoirs en bonne et due forme.

Lesquels, après l'échange des pleins pouvoirs respectifs, ont arrêté la convention suivante :

Convention entre le gouvernement français et Sa Sainteté Pie VII.

Le gouvernement de la République française reconnaît que la religion catholique, apostolique et romaine, est la religion de la grande majorité des Français.

Sa Sainteté reconnaît également que cette même religion a retiré et attend encore en ce moment le plus grand bien et le plus grand éclat du rétablissement du culte catholique en France, et de la profession particulière qu'en font les consuls de la République.

En conséquence, d'après cette reconnaissance mutuelle, tant pour le bien de la religion que pour le maintien de la tranquillité intérieure, ils sont convenus de ce qui suit :

Art. Ier. La religion catholique, apostolique et romaine, sera librement exercée en France ; son culte sera public, en se conformant aux règlements de police

(1) *Voy.* dans l'art. CONSALVI quelques détails particuliers relatifs aux négociations préliminaires du cardinal avec le premier Consul.

que le gouvernement jugera nécessaires pour la tranquillité publique.

II. Il sera fait par le Saint-Siége, de concert avec le gouvernement, une nouvelle circonscription des diocèses français.

III. Sa Sainteté déclarera aux titulaires des évêchés français qu'elle attend d'eux avec une ferme confiance, pour le bien de la paix et de l'unité, toute espèce de sacrifices, même celui de leurs siéges.

D'après cette exhortation, s'ils se refusaient à ce sacrifice commandé par le bien de l'Église (refus néanmoins auquel Sa Sainteté ne s'attend pas), il sera pourvu, par de nouveaux titulaires, au gouvernement des évêchés de la circonscription nouvelle, de la manière suivante :

IV. Le premier Consul de la République nommera, dans les trois mois qui suivront la publication de la bulle de Sa Sainteté, aux archevêchés et aux évêchés de la circonscription nouvelle; Sa Sainteté conférera l'institution canonique, suivant les formes établies par rapport à la France avant le changement de gouvernement.

V. Les nominations aux évêchés qui vaqueront dans la suite seront également faites par le premier Consul, et l'institution canonique sera donnée par le Saint-Siége, en conformité de l'article précédent.

VI. Les évêques, avant d'entrer en fonctions, prêteront directement, entre les mains du premier Consul, le serment de fidélité qui était en usage avant le changement de gouvernement, exprimé dans les termes suivants :

« Je jure et promets à Dieu, sur les saints Évangiles, de garder obéissance et fidélité au gouvernement établi par la Constitution de la République française. Je promets aussi de n'avoir aucune intelligence, de n'assister à aucun conseil, de n'entretenir aucune ligue, soit au dedans, soit au dehors, qui soit contraire à la tranquillité publique ; et si, dans mon diocèse ou ailleurs, j'apprends qu'il se trame quelque chose au préjudice de l'État, je le ferai savoir au gouvernement. »

VII. Les ecclésiastiques de second ordre prêteront le même serment entre les mains de l'autorité civile désignée par le gouvernement.

VIII. La formule de prière suivante sera récitée à la fin de l'office divin, dans toutes les églises catholiques de France : *Domine, salvam fac Rempublicam; Domine, salvos fac Consules.*

IX. Les évêques feront une nouvelle circonscription des paroisses de leurs diocèses, qui n'aura d'effet que d'après le consentement du gouvernement.

X. Les évêques nommeront aux cures. Leur choix ne pourra tomber que sur des personnes agréées par le gouvernement.

XI. Les évêques pourront avoir un chapitre dans leur cathédrale et un séminaire pour leur diocèse, sans que le gouvernement s'oblige à les doter.

XII. Toutes les églises métropolitaines, cathédrales, paroisses et autres non aliénées, nécessaires au culte, seront remises à la disposition des évêques.

XIII. Sa Sainteté, pour le bien de la paix et l'heureux rétablissement de la religion catholique, déclare que ni Elle ni ses successeurs ne troubleront en aucune manière les acquéreurs des biens ecclésiastiques aliénés, et qu'en conséquence la propriété de ces mêmes biens, les droits et revenus y attachés, demeureront incommutables entre leurs mains et celles de leurs ayants-cause.

XIV. Le gouvernement assurera un traitement convenable aux évêques et aux curés dont les diocèses et les pa-

roisses seront compris dans la circonscription nouvelle.

XV. Le gouvernement prendra également des mesures pour que les Catholiques français puissent, s'ils le veulent, faire en faveur des églises des fondations.

XVI. Sa Sainteté reconnaît dans le premier Consul de la République française les mêmes droits et prérogatives dont jouissait l'ancien gouvernement.

XVII. Il est convenu entre les parties contractantes que, dans le cas où quelqu'un des successeurs du premier Consul actuel ne serait pas Catholique, les droits et prérogatives mentionnés dans l'article ci-dessus, et la nomination aux évêchés, seront réglés, par rapport à lui, par une nouvelle convention.

Les ratifications seront échangées à Paris dans l'espace de quarante jours.

Fait à Paris le 26 messidor an IX. »

Cette convention fut proclamée loi de la République par décret rendu par le Corps législatif le 18 germinal an X, inséré au *Bulletin des Lois*, nº 172 (3e série), t. VI, pag. 14-16.

Le décret du Corps législatif comprenait, avec la convention entre le gouvernement pontifical et la république française, des *articles*, dits *organiques*, que le premier Consul avait ajoutés au Concordat et qui ne furent jamais ratifiés par le souverain Pontife; en voici la teneur (1).

« TITRE Ier. *Du régime de l'Église catholique dans ses rapports généraux avec les droits et la police de l'État.*

Art. Ier. Aucune bulle, bref, rescrit, décret, mandat, provision, signature servant de provision, ni autres expéditions de la cour de Rome, même ne concernant que les particuliers, ne pourront être reçues, publiées ni imprimées, ni autrement mises à exécution, sans l'autorisation du gouvernement.

II. Aucun individu se disant nonce, légat, vicaire ou commissaire apostolique, ou se prévalant de toute autre dénomination, ne pourra, sans la même autorisation, exercer sur le sol français, ni ailleurs, aucune fonction relative aux affaires de l'Église gallicane.

III. Les décrets des synodes étrangers, même ceux des conciles généraux, ne pourront être publiés en France avant que le gouvernement en ait examiné la forme, leur conformité avec les lois, droits et franchises de la République française, et tout ce qui, dans leur publication, pourrait altérer ou intéresser la tranquillité publique.

IV. Aucun concile national ou métropolitain, aucun synode diocésain, aucune assemblée délibérante n'aura lieu sans la permission expresse du gouvernement.

V. Toutes les fonctions ecclésiastiques sont gratuites, sauf les oblations qui seraient autorisées et fixées par les règlements.

VI. Il y aura recours au conseil d'État dans tous les cas d'abus de la part des supérieurs et autres personnes ecclésiastiques.

Les cas d'abus sont : l'usurpation ou l'excès de pouvoir, la contravention aux lois et règlements de la république, l'infraction des règles consacrées par les canons reçus en France, l'attentat aux libertés, franchises et coutumes de l'Église gallicane, et toute entreprise ou tout procédé qui, dans l'exercice du

(1) *Bulletin des Lois* (3e série), t. VI, p. 17-26. Nous croyons utile de donner ces articles *in extenso*, parce qu'il en est souvent question sans qu'on en rencontre le texte nulle part, et que leur simple lecture démontre qu'un grand nombre de ces articles étaient contraires à l'esprit et aux lois traditionnelles de l'Église, et que d'autres étaient par le fait inapplicables ou furent successivement abolis.

culte, peut compromettre l'honneur des citoyens, troubler arbitrairement la conscience, dégénérer contre eux en oppression, ou en injure, ou en scandale public.

VII. Il y aura pareillement recours au conseil d'État s'il est porté atteinte à l'exercice public du culte et à la liberté que les lois et les règlements garantissent à ses ministres.

VIII. Le recours compétera à toute personne intéressée. A défaut de plainte particulière, il sera exercé d'office par les préfets.

Le fonctionnaire public, l'ecclésiastique ou la personne qui voudra exercer ce recours, adressera un Mémoire détaillé et signé au conseiller d'État chargé de toutes les affaires concernant les cultes, lequel sera tenu de prendre, dans le plus court délai, tous les renseignements convenables; et, sur son rapport, l'affaire sera suivie et définitivement terminée dans la forme administrative, ou renvoyée, selon l'exigence des cas, aux autorités compétentes.

TITRE II. *Des Ministres.*

Section Ire. *Dispositions générales.*

IX. Le culte catholique sera exercé sous la direction des archevêques et évêques dans leurs diocèses, et sous celle des curés dans leurs paroisses.

X. Tout privilége portant exemption ou attribution de la juridiction épiscopale est aboli.

XI. Les archevêques et évêques pourront, avec l'autorisation du gouvernement, établir dans leurs diocèses des chapitres cathédraux et des séminaires.

Tous autres établissements ecclésiastiques seront supprimés.

XII. Il sera libre aux archevêques et évêques d'ajouter à leur nom le titre de *Citoyen* ou celui de *Monsieur*. Toutes autres qualifications sont interdites.

Section II. *Des Archevêques ou Métropolitains.*

XIII. Les archevêques consacreront et installeront leurs suffragants. En cas d'empêchement ou de refus de leur part, ils seront suppléés par le plus ancien évêque de l'arrondissement métropolitain.

XIV. Ils veilleront au maintien de la foi et de la discipline dans les diocèses dépendant de leur métropole.

XV. Ils connaîtront des réclamations et des plaintes portées contre la conduite et les décisions des évêques suffragants.

Section III. *Des Évêques, des Vicaires généraux et des Séminaires.*

XVI. On ne pourra être nommé évêque avant l'âge de trente ans et si on n'est originaire français.

XVII. Avant l'expédition de l'arrêté de nomination, celui ou ceux qui seront proposés seront tenus de rapporter une attestation de bonnes vie et mœurs expédiée par l'évêque dans le diocèse duquel ils auront exercé les fonctions du ministère ecclésiastique, et ils seront examinés sur leur doctrine par un évêque et deux prêtres, qui seront commis par le premier Consul, lesquels adresseront le résultat de leur examen au conseiller d'État chargé de toutes les affaires concernant les cultes.

XVIII. Le prêtre nommé par le premier Consul fera les diligences pour rapporter l'institution du Pape. Il ne pourra exercer aucune fonction avant que la bulle portant son institution ait reçu l'attache du gouvernement, et qu'il ait prêté en personne le serment prescrit par la convention passée entre le gouvernement français et le Saint-Siége.

Ce serment sera prêté au premier Consul; il en sera dressé procès-verbal par le secrétaire d'État.

XIX. Les évêques nommeront et institueront les curés. Néanmoins ils ne manifesteront leur nomination et ils ne donneront l'institution canonique qu'après que cette nomination aura été agréée par le premier Consul.

XX. Ils seront tenus de résider dans leurs diocèses; ils ne pourront en sortir qu'avec la permission du premier Consul.

XXI. Chaque évêque pourra nommer deux vicaires généraux, et chaque archevêque pourra en nommer trois; ils les choisiront parmi les prêtres ayant les qualités requises pour être évêques.

XXII. Ils visiteront annuellement et en personne une partie de leur diocèse, et, dans l'espace de cinq ans, le diocèse entier. En cas d'empêchement légitime, la visite sera faite par le vicaire général.

XXIII. Les évêques seront chargés de l'organisation de leurs séminaires, et les règlements de cette organisation seront soumis à l'approbation du premier Consul.

XXIV. Ceux qui seront choisis pour l'enseignement dans les séminaires souscriront la déclaration faite par le clergé de France en 1682 et publiée par un édit de la même année; ils se soumettront à y enseigner la doctrine qui y est contenue, et les évêques adresseront une expédition en forme de cette soumission au conseiller d'État chargé de toutes les affaires concernant les cultes.

XXV. Les évêques enverront toutes les années à ce conseiller d'État le nom des personnes qui étudieront dans les séminaires et qui se destineront à l'état ecclésiastique.

XXVI. Ils ne pourront ordonner aucun ecclésiastique s'il ne justifie d'une propriété produisant au moins un revenu annuel de trois cents francs, s'il n'a atteint l'âge de vingt-cinq ans et s'il ne réunit les qualités requises par les canons reçus en France. Les évêques ne feront aucune ordination avant que le nombre des personnes à ordonner ait été soumis au gouvernement et par lui agréé.

Section IV. *Des Curés.*

XXVII. Les curés ne pourront entrer en fonctions qu'après avoir prêté, entre les mains du préfet, le serment prescrit par la convention passée entre le gouvernement et le Saint-Siége. Il sera dressé procès-verbal de cette prestation par le secrétaire général de la préfecture, et copie collationnée leur en sera délivrée.

XXVIII. Ils seront mis en possession par le curé ou le prêtre que l'évêque désignera.

XXIX. Ils seront tenus de résider dans leurs paroisses.

XXX. Les curés seront immédiatement soumis aux évêques dans l'exercice de leurs fonctions.

XXXI. Les vicaires et desservants exerceront leur ministère sous la surveillance et la direction des curés. Ils seront approuvés par l'évêque et révocables par lui.

XXXII. Aucun étranger ne pourra être employé dans les fonctions du ministère ecclésiastique sans la permission du gouvernement.

XXXIII. Toute fonction est interdite à tout ecclésiastique, même français, qui n'appartient à aucun diocèse.

XXXIV. Un prêtre ne pourra quitter son diocèse pour aller desservir dans un autre sans la permission de son évêque.

Section V. *Des Chapitres cathédraux et du gouvernement du diocèse pendant la vacance du siége.*

XXXV. Les archevêques et évêques

qui voudront user de la faculté qui leur est donnée d'établir des chapitres ne pourront le faire sans avoir rapporté l'autorisation du gouvernement, tant pour l'établissement lui-même que pour le nombre et le choix des ecclésiastiques destinés à les former.

XXXVI. Pendant la vacance des siéges il sera pourvu par le métropolitain, et, à son défaut, par le plus ancien des évêques suffragants, au gouvernement des diocèses. Les vicaires généraux de ces diocèses continueront leurs fonctions, même après la mort de l'évêque, jusqu'à son remplacement.

XXXVII. Les métropolitains, les chapitres cathédraux seront tenus, sans délai, de donner avis au gouvernement de la vacance des siéges et des mesures qui auront été prises pour le gouvernement des diocèses vacants.

XXXVIII. Les vicaires généraux qui gouverneront pendant la vacance, ainsi que les métropolitains ou capitulaires, ne se permettront aucune innovation dans les usages et coutumes des diocèses.

TITRE III. *Du Culte.*

XXXIX. Il n'y aura qu'une liturgie et un catéchisme pour toutes les églises catholiques de France.

XL. Aucun curé ne pourra ordonner des prières publiques extraordinaires dans sa paroisse sans la permission spéciale de l'évêque.

XLI. Aucune fête, à l'exception du dimanche, ne pourra être établie sans la permission du gouvernement.

XLII. Les ecclésiastiques useront, dans les cérémonies religieuses, des habits et ornements convenables à leur titre; ils ne pourront, dans aucun cas ni sous aucun prétexte, prendre la couleur et les marques distinctives réservées aux évêques.

XLIII. Tous les ecclésiastiques seront habillés à la française et en noir. Les évêques pourront joindre à ce costume la croix pastorale et les bas violets.

XLIV. Les chapelles domestiques, les oratoires particuliers ne pourront être établis sans une permission expresse du gouvernement, accordée sur la demande de l'évêque.

XLV. Aucune cérémonie religieuse n'aura lieu hors des édifices consacrés au culte catholique, dans les villes où il y a des temples destinés à différents cultes.

XLVI. Le même temple ne pourra être consacré qu'à un même culte.

XLVII. Il y aura, dans les cathédrales et paroisses, une place distinguée pour les individus catholiques qui remplissent les fonctions civiles et militaires.

XLVIII. L'évêque se concertera avec le préfet pour régler la manière d'appeler les fidèles au service divin par le son des cloches. On ne pourra les sonner pour toute autre cause sans la permission de la police locale.

XLIX. Lorsque le gouvernement ordonnera des prières publiques, les évêques se concerteront avec le préfet et le commandant militaire du lieu pour le jour, l'heure et le mode d'exécution de ces ordonnances.

L. Les prédications solennelles appelées sermons, et celles connues sous le nom de stations de l'Avent et du Carême, ne seront faites que par des prêtres qui en auront obtenu une autorisation spéciale de l'évêque.

LI. Les curés, au prône des messes paroissiales, prieront et feront prier pour la prospérité de la République française et pour les Consuls.

LII. Ils ne se permettront dans leurs instructions aucune inculpation directe ou indirecte, soit contre les personnes, soit contre les autres cultes autorisés dans l'État.

LIII. Ils ne feront au prône aucune publication étrangère à l'exercice du

culte, si ce n'est celles qui seront ordonnées par le gouvernement.

LIV. Ils ne donneront la bénédiction nuptiale qu'à ceux qui justifieront en bonne et due forme avoir contracté mariage devant l'officier civil.

LV. Les registres tenus par les ministres des cultes n'étant et ne pouvant être relatifs qu'à l'administration des sacrements ne pourront, dans aucun cas, suppléer les registres ordonnés par la loi pour constater l'état civil des Français.

LVI. Dans tous les actes ecclésiastiques et religieux on sera obligé de se servir du calendrier d'équinoxe établi par les lois de la République; on désignera les jours par les noms qu'ils avaient dans le calendrier des solstices.

LVII. Le repos des fonctionnaires publics sera fixé au dimanche.

TITRE IV. *De la Circonscription des archevêchés, des évêchés et des paroisses, des édifices destinés au culte et du traitement des ministres.*

SECTION Ire. *De la Circonscription des archevêchés et des évêchés.*

LVIII. Il y aura en France dix archevêchés ou métropoles et cinquante évêchés.

LIX. La circonscription des métropoles et des diocèses sera faite conformément au tableau ci-joint.....

SECTION II. *De la Circonscription des paroisses.*

LX. Il y aura au moins une paroisse dans chaque justice de paix. Il sera, en outre, établi autant de succursales que le besoin pourra l'exiger.

LXI. Chaque évêque, de concert avec le préfet, réglera le nombre et l'étendue de ces succursales. Les plans arrêtés seront soumis au gouvernement, et ne pourront être mis à exécution sans son autorisation.

LXII. Aucune partie du territoire français ne pourra être érigée en cure ou en succursale sans l'autorisation expresse du gouvernement.

LXIII. Les prêtres desservant les succursales sont nommés par les évêques.

SECTION III. *Du Traitement des ministres.*

LXIV. Le traitement des archevêques sera de 15,000 fr.

LXV. Le traitement des évêques sera de 10,000 fr.

LXVI. Les curés seront distribués en deux classes. Le traitement des cures de la première classe sera porté à 1,500 fr., celui des cures de la seconde classe à 1,000 fr. (1).

LXVII. Les pensions dont ils jouissent en exécution des lois de l'Assemblée constituante seront précomptées sur leur traitement. Les conseils généraux des grandes communes pourront, sur leurs biens ruraux ou sur leurs octrois, leur accorder une augmentation de traitement, si les circonstances l'exigent.

LXVIII. Les vicaires et desservants seront choisis parmi les ecclésiastiques pensionnés en exécution des lois de l'Assemblée constituante.

Le montant de ces pensions et le produit des oblations formeront leur traitement.

LXIX. Les évêques rédigeront les projets de règlement relatifs aux oblations que les ministres du culte sont autorisés à recevoir pour l'administration des sacrements. Les projets de règlement rédigés par les évêques ne pourront être publiés, ni autrement mis à exécution, qu'après avoir été approuvés par le gouvernement.

LXX. Tout ecclésiastique pension

(1) *Voy.* l'article DESSERVANT, ad finem.

naire de l'État sera privé de sa pension s'il refuse, sans cause légitime, les fonctions qui pourront lui être confiées.

LXXI. Les conseils généraux de département sont autorisés à procurer aux archevêques et évêques un logement convenable.

LXXII. Les presbytères et les jardins attenants, non aliénés, seront rendus aux curés et aux desservants des succursales. A défaut de presbytères, les conseils généraux des communes sont autorisés à leur procurer un logement et un jardin.

LXXIII. Les fondations qui ont pour objet l'entretien des ministres et l'exercice du culte ne pourront consister qu'en rentes constituées sur l'État ; elles seront acceptées par l'évêque diocésain, et ne pourront être exécutées qu'avec l'autorisation du gouvernement.

LXXIV. Les immeubles, autres que les édifices destinés au logement et les jardins attenants, ne pourront être affectés à des titres ecclésiastiques, ni possédés par les ministres du culte, à raison de leurs fonctions.

SECTION IV. *Des Édifices destinés au culte.*

LXXV. Les édifices anciennement destinés au culte catholique, actuellement dans les mains de la nation, à raison d'un édifice par cure et par succursale, seront mis à la disposition des évêques par arrêtés du préfet du département. Une expédition de ces arrêtés sera adressée au conseiller d'État chargé de toutes les affaires concernant les cultes.

LXXVI. Il sera établi des fabriques pour veiller à l'entretien et à la conservation des temples, à l'administration des aumônes.

LXXVII. Dans les paroisses où il n'y a point d'édifices disponibles pour le culte, l'évêque se concertera avec le préfet pour la désignation d'un édifice convenable. »

La réclamation du Saint-Siége contre ces articles eut lieu sous la forme d'une lettre adressée, le 18 août 1803, par le cardinal-légat Caprara, à M. de Talleyrand, ministre des relations extérieures.

Voici le texte de cette lettre, qu'il importe de mettre en regard des articles qu'on vient de lire.

« Monseigneur, je suis chargé de réclamer contre cette partie de la loi du 18 germinal qu'on a désignée sous le nom d'*Articles organiques*. Je remplis ce devoir avec d'autant plus de confiance que je compte d'avance sur la bienveillance du gouvernement et sur son attachement sincère aux vrais principes de la religion.

« La qualification qu'on donne à ces articles paraîtrait d'abord supposer qu'ils ne sont que la suite naturelle et l'explication du concordat religieux; cependant il est de fait qu'ils n'ont point été concertés avec le Saint-Siége, qu'ils ont une extension plus grande que le Concordat, et qu'ils établissent en France un code ecclésiastique sans le concours du Saint-Siége. Comment Sa Sainteté pourrait-elle l'admettre, n'ayant pas même été invitée à l'examiner? Ce code a pour objet la doctrine, les mœurs, la discipline du clergé, les droits et les devoirs des évêques, ceux des ministres inférieurs, leurs relations avec le Saint-Siége et le mode d'exercice de leur juridiction. Or tout cela tient aux droits imprescriptibles de l'Église. Elle a reçu de Dieu seul l'autorisation de décider les questions de la doctrine sur la foi ou sur la règle des mœurs et de faire des canons ou des règles de discipline.

« M. d'Héricourt (1), l'historien Fleury, les plus célèbres avocats généraux et M. de Castillon lui-même (2) avouaient

(1) D'Héricourt, *Lois ecclésiastiques*, partie Ire, c. 19, *préambule*, p. 119.

(2) *Réquisitoire contre les actes de l'assemblée du clergé en* 1765.

ces vérités. Ce dernier reconnaît dans l'Église le pouvoir qu'elle a reçu de Dieu pour conserver, par l'autorité de la prédication, des lois et des jugements, la règle de la foi et des mœurs, la discipline nécessaire à l'économie de son gouvernement, la succession et la perpétuité de son ministère.

« Sa Sainteté n'a donc pu voir qu'avec une extrême douleur qu'en négligeant de suivre ces principes la puissance civile ait voulu régler, décider, transformer en loi des articles qui intéressent essentiellement les mœurs, la discipline, les droits, l'instruction et la juridiction ecclésiastiques. N'est-il pas à craindre que cette innovation n'engendre les défiances, qu'elle ne fasse croire que l'Église de France est asservie, même dans les objets purement spirituels, au pouvoir temporel, et qu'elle ne détourne de l'acceptation des places beaucoup d'ecclésiastiques méritants ?

« Que sera-ce si nous envisageons chacun de ces articles en particulier ?

« Le premier veut qu'aucune bulle, bref, rescrit, etc., émanés du Saint-Siége, ne puissent être mis à exécution ni même publiés sans l'autorisation du gouvernement.

« Cette disposition, prise dans toute son étendue, ne blesse-t-elle pas évidemment la liberté de l'enseignement ecclésiastique ? Ne soumet-elle pas la publication des vérités chrétiennes à des formalités gênantes ? Ne met-elle pas les décisions concernant la foi et la discipline sous la dépendance du pouvoir temporel ? Ne donne-t-elle pas à la puissance qui serait tentée d'en abuser les droits et les facilités d'arrêter, de supprimer, d'étouffer même le langage de la vérité qu'un Pontife fidèle à ses devoirs voudrait adresser aux peuples confiés à sa sollicitude ?

« Telle ne fut jamais la dépendance de l'Église, même dans les premiers siècles du Christianisme. Nulle puissance n'exigeait alors la vérification de ses dé-crets. Cependant elle n'a pas perdu d[e] ses prérogatives en recevant les empe-reurs dans son sein : elle doit jouir d[e] la même juridiction dont elle jouissai[t] sous les empereurs païens. Il n'est ja-mais permis d'y donner atteinte, parc[e] qu'elle la tient de Jésus-Christ. Ave[c] quelle peine le Saint-Siége ne doit-[il] donc pas voir les entraves qu'on ve[ut] mettre à ses droits ?

« Le clergé de France reconnaît lu[i-]même que les jugements émanés d[u] Saint-Siége, et *auxquels adhère [le] corps épiscopal*, sont irréfragable[s]. Pourquoi auraient-ils donc besoin [de] l'autorisation du gouvernement, pu[is]que, suivant les principes gallicans, [ils] tirent toute leur force de l'autorité q[ui] les prononce et de celle qui les adme[t] ? *Le successeur de Pierre doit confirm[er] ses frères dans la foi*, suivant les e[x]pressions de l'Écriture ; or comme[nt] pourra-t-il le faire si, sur chaque arti[cle] qu'il enseignera, il peut être à chac[un] instant arrêté par le refus ou le déf[aut] de vérification de la part du gouver[ne]ment temporel ? Ne suit-il pas évide[m]ment de ces dispositions que l'Église [ne] pourra plus savoir et croire que ce q[u'il] plaira au gouvernement de laisser [pu]blier ?

« Cet article blesse la délicatesse e[t le] secret constamment observés à R[ome] dans les affaires de la Pénitence[rie]. Tout particulier peut s'y adresser a[vec] confiance et sans crainte de voir ses [fai]blesses dévoilées. Cependant cet art[icle] qui n'excepte rien, veut que les b[refs] même personnels, émanés de la P[éni]tencerie, soient vérifiés. Il faudra [donc] que les secrets des familles et la [...] malheureuse des faiblesses huma[ines] soient mises au grand jour pour ob[tenir] la permission d'user de ces brefs ? Q[uelle] gêne ! quelles entraves ! Le parle[ment] lui-même ne les admettait pas, [...] exceptait de la vérification les *p*[...]

sions, les *brefs de la Pénitencerie* et *autres* expéditions concernant les affaires des particuliers.

« Le deuxième article déclare « qu'aucun légat, nonce ou délégué du Saint-Siége ne pourra exercer ses fonctions en France sans la même autorisation. » Je ne puis que répéter ici les justes observations que je viens de faire sur le premier article : l'un frappe la liberté de l'enseignement dans sa source, l'autre l'atteint dans ses agents; le premier met des entraves à la publication de la vérité, le second à l'apostolat de ceux qui sont chargés de l'annoncer. Cependant Jésus-Christ a voulu que sa divine parole fût constamment libre, qu'on pût la prêcher sur les toits, dans toutes les nations et auprès de tous les gouvernements. Comment allier ce dogme catholique avec l'indispensable formalité d'une vérification de pouvoirs et d'une permission civile de les exercer? Les Apôtres et les premiers pasteurs de l'Église naissante eussent-ils pu prêcher l'Évangile si les gouvernements eussent exercé ur eux un pareil droit?

« Le troisième article étend cette meure aux canons des conciles même généraux. Ces assemblées si célèbres n'ont u nulle part plus qu'en France de espect et de vénération. Comment se it-il donc que chez cette même naon elles éprouvent tant d'obstacles, qu'une formalité civile donne le droit en éluder, d'en rejeter même les désions?

« On veut, dit-on, les examiner; mais *voie d'examen en matière religieuse t proscrite dans le sein de l'Église tholique*; il n'y a que les communions otestantes qui l'admettent, et de là venue cette étonnante variété qui gne dans leurs croyances.

« Quel serait d'ailleurs le but de ces mens? Celui de reconnaître si les ions des conciles sont conformes aux s françaises? Mais si plusieurs de ces lois, telles que celle sur le divorce, sont en opposition avec le dogme catholique, il faudra donc rejeter les canons et préférer ces lois, quelque injuste ou erroné qu'en soit l'objet? Qui pourra adopter une pareille conclusion? Ne serait-ce pas sacrifier la religion, ouvrage de Dieu même, aux ouvrages toujours imparfaits et souvent injustes des hommes?

« Je sais que notre obéissance doit être raisonnable; mais n'obéir qu'avec des motifs suffisants n'est pas avoir le droit non-seulement d'examiner, mais de rejeter arbitrairement tout ce qui nous déplaît.

« Dieu n'a promis l'infaillibilité qu'à son Église; les sociétés humaines peuvent se tromper : les plus sages législateurs en ont été la preuve.

« Pourquoi donc comparer les décisions d'*une autorité irréfragable* avec celles d'une puissance qui peut errer, et faire, dans cette comparaison, pencher la balance en faveur de cette dernière? Chaque puissance a d'ailleurs les mêmes droits. Ce que la France ordonne, l'Espagne et l'Empire peuvent l'exiger; et comme les lois sont partout différentes, il s'ensuivra que l'enseignement de l'Église devra varier suivant les peuples, pour se trouver d'accord avec ses lois.

« Dira-t-on que le parlement français en agissait ainsi? Je le sais; mais il n'examinait, suivant sa déclaration du 24 mai 1766, que ce qui pouvait, dans la publication des canons et des bulles, altérer ou intéresser la tranquillité publique, et non leur conformité avec des lois qui pouvaient changer dès le lendemain.

« Cet *abus* d'ailleurs ne pourrait être légitimé par l'usage, et le gouvernement en sentait si bien les inconvénients qu'il disait au parlement de Paris, le 5 avril 1757, par l'organe de M. d'Aguesseau : « Il semble qu'on cherche à affai-

« blir le pouvoir qu'a l'Église de faire des « décrets, en le faisant tellement dé- « pendre de la puissance civile et de « son concours, que sans ce concours « les plus saints décrets de l'Église ne « puissent obliger les sujets des rois. »

« Enfin cet examen n'avait lieu dans les parlements, suivant la déclaration de 1766, que pour rendre les décrets de l'Église lois de l'État et en ordonner l'exécution, avec défense, sous les peines temporelles, d'y contrevenir. Or ces motifs ne sont pas ceux qui dirigent aujourd'hui le gouvernement, puisque la *religion catholique n'est plus la religion de l'État*, mais uniquement celle de la majorité des Français.

« L'article 6 « déclare qu'il y aura re- « cours au conseil d'État pour tous les « cas d'abus ; » mais quels sont-ils ? L'article ne les spécifie que d'une manière générique et indéterminée.

« On dit, par exemple, qu'un des cas d'abus est l'*usurpation* et l'*excès* du pouvoir. Mais, en matière de juridiction spirituelle, l'Église en est seule le juge ; il n'appartient qu'à elle de déclarer *en quoi l'on a excédé ou abusé des pouvoirs qu'elle seule peut conférer*. La puissance temporelle ne peut connaître de l'*abus excessif* d'une chose qu'elle n'accorde pas.

« Un second *cas d'abus* est *la contradiction aux lois et règlements de la République* ; mais, si ces lois, ces règlements sont en opposition avec la doctrine chrétienne, faudra-t-il que le prêtre les observe de préférence à la loi de Jésus-Christ? Telle ne fut jamais l'intention du gouvernement.

« On range encore dans la classe des abus l'infraction des règles consacrées en France par les saints canons... Mais ces règles ont dû émaner de l'Église ; c'est donc à elle seule de prononcer sur leur infraction ; car elle seule en connaît l'esprit et les dispositions.

« On dit enfin qu'il y a lieu à l'*appel comme d'abus* pour toute entreprise qui tend à compromettre l'honneur des citoyens, à troubler leur conscience, ou qui dégénère contre eux en opposition, injure ou scandale public.

Mais, si un divorcé, si un hérétique, connu en public, se présente pour recevoir les sacrements, et qu'on les lui refuse, il prétendra qu'on lui a fait injure, il criera au scandale, il portera sa plainte : on l'admettra d'après la loi ; et cependant le prêtre inculpé n'aura fait que son devoir, puisque les sacrements ne doivent jamais être conférés à des personnes notoirement indignes.

« En vain s'appuiera-t-on sur l'usage constant *des appels comme d'abus*. Cet usage ne remonte pas au delà du règne de Philippe de Valois, mort en 1350. Il n'a jamais été constant ni uniforme ; il a varié suivant les temps. Les parlements avaient un intérêt particulier à l'accréditer ; ils augmentaient leurs pouvoirs et leurs attributions ; mais ce qui flatte n'est pas toujours juste. Aussi Louis XIV, par l'édit de 1695, articles 34, 35, 36, 37, n'attribuait-il aux magistrats séculiers que l'*examen* des formes, en leur *prescrivant* de renvoyer le *fond* au *supérieur ecclésiastique*. Or cette restriction n'existe nullement dans les *Articles organiques*. Ils attribuent indistinctement au conseil d'État le jugement de la forme et celle du fond.

« D'ailleurs les magistrats qui prononçaient alors sur ces cas d'abus étaient nécessairement catholiques ; ils étaient obligés de l'affirmer sous la foi du serment, tandis qu'aujourd'hui ils peuvent appartenir à des sectes séparées de l'Église catholique, et avoir à prononcer sur des objets qui l'intéressent essentiellement.

« L'art. 9 veut que le culte soit exercé sous la *direction* des archevêques, des évêques et des curés ; mais le mot *direction* ne rend pas ici les droits des

archevêques et évêques. Ils ont, de *droit divin*, non-seulement le droit de *diriger*, mais encore celui de définir, d'ordonner et de juger. Les pouvoirs des curés dans les paroisses ne sont point les mêmes que ceux des évêques dans les diocèses. On n'aurait donc pas dû les exprimer de la même manière et dans les mêmes articles, pour ne pas supposer une identité qui n'existe pas.

« Pourquoi d'ailleurs ne faire pas ici mention des droits de Sa Sainteté, chef des archevêques et des évêques? A-t-on voulu lui ravir un droit général, qui lui appartient essentiellement?

« L'article 10, en abolissant toute exemption ou attribution de la juridiction épiscopale, prononce évidemment sur une matière purement spirituelle ; car, si les territoires exempts sont aujourd'hui soumis à l'ordinaire, ils ne le sont qu'en vertu d'un règlement du Saint-Siége ; lui seul donne à l'ordinaire une juridiction qu'il n'avait pas. Ainsi, en dernière analyse, la puissance temporelle aura conféré des pouvoirs qui n'appartiennent qu'à l'Église. Les exemptions d'ailleurs ne sont point aussi abusives qu'on l'a imaginé ; S. Grégoire lui-même les avait admises, et les puissances temporelles ont eu souvent besoin d'y recourir.

« L'article 11 supprime tous les établissements religieux, à l'exception des séminaires ecclésiastiques et des chapitres. A-t-on bien réfléchi sur cette suppression? Plusieurs de ces établissements étaient d'une utilité reconnue ; le peuple les aimait; ils le secouraient dans ses besoins ; la piété les avait fondés ; l'Église les avait solennellement approuvés sur la demande même des souverains ; *elle seule pouvait donc en prononcer la suppression.*

« L'article 14 ordonne aux archevêques de veiller au maintien de la foi et de la discipline dans les diocèses de leurs suffragants. Nul devoir n'est plus indispensable ni plus sacré ; mais il est aussi le devoir du Saint-Siége pour toute l'Église. Pourquoi donc n'avoir pas fait mention dans l'article de cette surveillance générale? Est-ce un oubli ? est-ce une exclusion?

« L'article 15 autorise les archevêques à connaître des réclamations et des plaintes portées contre la conduite et les décisions des évêques suffragants ; mais que feront les évêques si les métropolitains ne leur rendent pas justice? A qui s'adresseront-ils pour l'obtenir? A quel tribunal en appelleront-ils de la conduite des archevêques à leur égard ? C'est une difficulté d'une importance majeure et dont on ne parle pas. Pourquoi ne pas ajouter que le souverain Pontife peut alors connaître de ces différends par voie d'appellation, et prononcer définitivement, suivant ce qui est enseigné par les saints canons?

« L'article 17 paraît établir le gouvernement juge de la foi, des mœurs et de la capacité des évêques nommés. C'est lui qui les fait examiner et qui prononce d'après les résultats de l'examen. Cependant le souverain Pontife a seul le droit de faire, par lui ou ses délégués, cet examen, parce que lui seul doit instituer canoniquement, et que cette institution canonique suppose évidemment, dans celui qui l'accorde, la connaissance acquise de la capacité de celui qui la reçoit. Le gouvernement a-t-il prétendu nommer tout à la fois et se constituer juge de l'idonéité, ce qui serait contraire à tous les droits et usages reçus ? ou veut-il seulement s'assurer par cet examen que son choix n'est pas tombé sur un sujet indigne de l'épiscopat? C'est ce qu'il importe d'expliquer.

« Je sais que l'ordonnance de Blois prescrivait un tel examen, mais le gouvernement consentit lui-même à y déroger. *Il fut statué par une convention secrète que les nonces de S. S. feraient seuls ces informations.* On doit donc

aujourd'hui suivre cette même marche, parce que l'article 4 du Concordat veut que l'*institution canonique soit conférée aux évêques dans les formes établies avant le changement de gouvernement.*

« L'article 22 ordonne aux évêques de visiter leurs diocèses dans l'espace de cinq années. La discipline ecclésiastique restreignait davantage le temps de ces visites. L'Église l'avait ainsi ordonné pour de graves et solides raisons. Il semble d'après cela qu'il n'appartenait qu'à elle seule de changer cette disposition.

« On exige par l'article 24 que les directeurs des séminaires souscrivent à la Déclaration de 1682 et enseignent la doctrine qui y est contenue.

« Pourquoi jeter de nouveau au milieu des Français ce germe de discorde? Ne sait-on pas que les auteurs de cette Déclaration l'ont eux-mêmes désavouée? Sa Sainteté peut-elle admettre ce que ses prédécesseurs les plus immédiats ont eux-mêmes rejeté? Ne doit-elle pas s'en tenir à ce qu'ils ont prononcé? Pourquoi souffrirait-elle que l'organisation d'une Église, qu'elle relève au prix de tant de sacrifices, consacrât des principes qu'elle ne peut avouer? Ne vaut-il pas mieux que les directeurs des séminaires s'engagent à enseigner une morale saine plutôt qu'une Déclaration qui fut et sera toujours une source de division entre la France et le Saint-Siége?

« On veut, article 25, que les évêques envoient, tous les ans, l'état des ecclésiastiques étudiant dans leur séminaire. Pourquoi leur imposer cette nouvelle gêne? Elle a été inconnue et inusitée dans tous les siècles précédents.

« L'article 26 veut qu'ils ne puissent ordonner que des hommes de vingt-cinq ans; mais l'Église a fixé l'âge de vingt et un ans pour le sous-diaconat, et celui de vingt-quatre ans accomplis pour le sacerdoce. Qui pourrait abolir ces usages, sinon l'Église elle-même? Prétend-on n'ordonner même les sous-diacres qu'à vingt-cinq ans? Ce serait prononcer l'extinction de l'Église de France par défaut de ministres; car il est certain que, plus on éloigne le moment de recevoir les Ordres, et moins ils sont conférés. Cependant tous les diocèses se plaignent de la disette des prêtres. Peut-on espérer qu'ils en obtiennent quand on exige pour les ordinands un titre clérical de 300 francs de revenu? Il est indubitable que cette clause fera déserter partout les ordinations et les séminaires. Il en sera de même de la clause qui oblige l'évêque à demander la permission du gouvernement pour *ordonner*; cette clause est évidemment opposée à la liberté du culte garantie à la France par l'article 1er du dernier Concordat. Sa Sainteté désire, et le bien de la religion l'exige, que le gouvernement adoucisse les rigueurs de ces dispositions sur ces trois objets.

« L'article 35 exige que les évêques soient autorisés par le gouvernement pour l'établissement des chapitres; cependant cette autorisation leur était accordée par l'art. 11 du Concordat. Pourquoi donc en exiger une nouvelle, quand une convention solennelle a déjà permis ces établissements? La même obligation est imposée par l'article 23 pour les séminaires, quoiqu'ils aient été, comme les chapitres, spécialement autorisés par le gouvernement. Sa Sainteté voit avec douleur qu'on multiplie de cette manière les entraves et les difficultés pour les évêques. L'édit de mai 1763 exemptait formellement les séminaires de prendre des lettres patentes, et la déclaration du 16 juin 1659, qui paraissait les y assujettir, ne fut enregistrée qu'avec cette clause : « sans préjudice des séminaires « qui seront établis par les évêques pour « l'instruction des prêtres seulement. »

Telles étaient aussi les dispositions de l'ordonnance de Blois, article 24, et de l'édit de Melun, article 1er. Pourquoi ne pas adopter ces principes? A qui appartient-il de régler l'instruction dogmatique et morale et les exercices d'un séminaire, sinon à l'évêque? De pareilles matières peuvent-elles intéresser le gouvernement temporel?

« Il est de principe que le vicaire général et l'évêque sont une seule personne, et que la mort de celui-ci entraîne la cessation des pouvoirs de l'autre. Cependant, au mépris de ce principe, l'article 60 proroge aux vicaires généraux leurs pouvoirs après la mort de l'évêque. Cette prorogation n'est-elle pas évidemment une concession de pouvoirs spirituels faite par le gouvernement sans l'aveu et même contre l'usage reçu de l'Église?

« Ce même article veut que les diocèses, pendant la vacance du siége, soient gouvernés par le métropolitain ou le plus ancien évêque.

« Mais ce gouvernement consiste dans une juridiction purement spirituelle. Comment le pouvoir temporel pourrait-il l'accorder? Les chapitres seuls en sont en possession; pourquoi la leur enlever, puisque l'article 11 du Concordat autorise les évêques à les établir?

« Les pasteurs appelés par les époux pour bénir leur union ne peuvent le faire, d'après l'article 54, qu'après les formalités remplies devant l'officier civil. Cette clause restrictive et gênante a été jusqu'ici inconnue dans l'Église; il en est résulté deux espèces d'inconvénients.

« L'un affecte les contractants, l'autre blesse l'autorité de l'Église et gêne les pasteurs. Il peut arriver que les contractants se contentent de remplir les formalités civiles, et qu'en négligeant d'observer les lois de l'Eglise ils se croient légitimement unis, non-seulement aux yeux de la loi, quant aux effets purement civils, mais encore devant Dieu et devant l'Église.

« Le deuxième inconvénient blesse l'autorité de l'Eglise et gêne les pasteurs, en ce que les contractants, après avoir rempli les formalités légales, croient avoir acquis le droit de forcer les curés à consacrer leur mariage par leur présence, lors même que les lois de l'Église s'y opposeraient.

« Une telle prétention contrarie ouvertement l'autorité que Jésus-Christ a accordée à son Eglise et fait à la conscience des fidèles une dangereuse violence. Sa Sainteté, conformément à l'enseignement et aux principes qu'a établis pour la Hollande un de ses prédécesseurs, ne pourrait voir qu'avec peine un tel ordre de choses. Elle est dans l'intime confiance que les choses se rétabliront à cet égard en France sur le même pied sur lequel elles étaient d'abord et telles qu'elles se pratiquent dans les autres pays catholiques; les fidèles, dans tous les cas, seront obligés à observer les lois de l'Église, et les pasteurs doivent avoir la liberté de les prendre pour règle de conduite sans qu'on puisse sur un objet aussi important violenter leurs consciences. Le culte public de la religion catholique, qui est celle du premier Consul et de l'immense majorité de la nation, attend ces actes de justice de la sagesse du gouvernement.

« Sa Sainteté voit aussi avec peine que les registres de l'état civil soient enlevés aux ecclésiastiques, et n'aient plus pour ainsi dire d'autre objet que de rendre les hommes étrangers à la religion dans les trois instants les plus importants de la vie : la naissance, le mariage et la mort. Elle espère que le gouvernement rendra aux registres tenus par les ecclésiastiques la consistance légale dont ils jouissaient précédemment : le bien de l'État l'exige presque aussi impérieusement que celui de la religion.

« Art. 61. Il n'est pas moins affligeant

de voir les évêques obligés de se concerter avec les préfets pour l'érection des succursales; eux seuls doivent être juges des besoins spirituels des fidèles. Il est impossible qu'un travail ainsi combiné par deux hommes trop souvent divisés de principes offre un résultat heureux; les projets de l'évêque seront contrariés, et, par contre-coup, le bien spirituel des fidèles en souffrira.

« L'article 74 veut que les immeubles autres que les édifices destinés aux logements et les jardins attenants ne puissent être affectés à des titres ecclésiastiques, ni possédés par les ministres du culte, à raison de leurs fonctions. Quel contraste frappant entre cet article et l'article 7, concernant les ministres protestants (1)! Ceux-ci non-seulement jouissent d'un traitement qui leur est assuré, mais conservent tout à la fois et les biens que leur Église possède et les oblations qui leur sont offertes. Avec quelle amertume l'Église ne doit-elle pas voir cette énorme différence! Il n'y a qu'elle qui ne puisse posséder des immeubles! Les sociétés séparées d'elle peuvent en jouir librement; on les leur conserve, quoique leur religion ne soit professée que par une minorité bien faible, tandis que l'immense majorité des Français et les Consuls eux-mêmes professent la religion qu'on prive *légalement* du droit de posséder des immeubles!

« Telles sont les réflexions que j'ai dû présenter au gouvernement français par votre organe. J'attends tout de l'équité, du discernement et du sentiment de religion qui anime le premier Consul. La France lui doit son retour à la foi; il ne laissera pas son ouvrage imparfait, et il en retranchera tout ce qui ne sera pas d'accord avec les principes et les usages adoptés par l'Église. Vous seconderez par votre zèle ses intentions bienveillantes et ses efforts. La France bénira de nouveau le premier Consul, et ceux qui calomnieraient le rétablissement de la religion catholique en France, ou qui murmureraient contre les moyens adoptés pour l'exécution, seront pour toujours réduits au silence.

« Paris, le 18 août 1803. »

« J.-B. CARDINAL CAPRARA. »

(1) *Voy.* l'art. CONSISTOIRES PROTESTANTS.

Un décret du 28 février 1810 modifia quelques-uns de ces articles, sans faire droit à toutes les réclamations justement élevées contre leurs dispositions.

Le refus fait par le Pape de confirmer diverses nominations du premier Consul entraîna de nouvelles discussions. L'empereur ayant proclamé le 17 mai 1809 la réunion des États de l'Église à l'empire français, le Pape excommunia le 10 juin de la même année l'empereur Napoléon, et le 6 juillet suivant Pie VII fut emmené en captivité. Le 25 février 1810, la Déclaration du clergé de l'Église gallicane de 1682, *Declaratio cleri Ecclesiæ Gallicanæ*, fut proclamée loi de l'empire. Le Pape continuant à refuser la confirmation de plusieurs évêques nommés par l'empereur, Napoléon convoqua un concile national, le 25 avril 1811, pour obtenir par là le moyen de se passer de la confirmation du Pape; mais ce concile, d'abord assez docile aux vues de l'empereur, finit par résister aux mesures qu'on lui proposait et fut dissous sans avoir rien décidé.

En 1813 l'empereur arracha au Pape, prisonnier à Fontainebleau, la signature d'un nouveau concordat, dont le quatrième article portait: « Dans les six mois qui suivront la notification des nominations faites par l'empereur aux siéges archiépiscopaux et épiscopaux vacants dans l'empire et dans le royaume d'Italie, le Pape donnera, conformément aux concordats, l'institution canonique aux prélats nommés, et, en vertu du présent indult, les informations préa-

lables seront faites par le métropolitain. Si les six mois s'écoulent sans que le Pape ait accordé l'institution, le métropolitain, à son défaut, ou, s'il s'agit de lui, l'évêque le plus ancien de la province procédera à l'institution de l'évêque nommé, de sorte qu'aucun siége ne restera jamais vacant plus d'une année.»

Mais ce concordat resta sans effet par suite de la chute de l'Empire. Après la Restauration un nouveau concordat fut conclu, le 17 juin 1817, entre le Pape Pie VII et le roi Louis XVIII, qui remit en vigueur le concordat signé en 1516 entre Léon X et François Ier, et annulait celui de 1801 et les Articles organiques en tout ce qu'ils avaient de contraire aux doctrines et aux lois de l'Église. Mais, à la suite des délibérations de la chambre des Députés, qui avait soumis à sa discussion le concordat conclu et n'avait eu aucun égard aux demandes faites par le Pape dans son bref du 23 février 1818, le concordat resta inexécuté, et le Pape arrêta simplement en 1819 des dispositions provisoires relatives aux nominations des évêques.

IV. Concordats avec les États italiens.

Les gouvernements des divers États de l'Italie conclurent des conventions avec le Saint-Siége, soit pour reconnaître des droits maintenus en pratique, soit pour terminer des différends survenus entre eux et la cour de Rome, soit pour faire triompher la tendance de plus en plus marquée des gouvernements à se rendre plus indépendants de Rome à mesure qu'ils cherchaient à exercer eux-mêmes une autorité plus absolue dans leurs États. Ainsi, le 11 juin 1451, Nicolas V reconnut à la maison de Savoie le droit de nomination immédiate aux dignités ecclésiastiques du Piémont et de Nice, dont Amédée VIII (1) avait fait une condition de sa renonciation à la Papauté, qu'il avait exercée sous le nom de Félix V, et Benoît XIII confirma cette concession en 1727 par une convention entre lui et Victor-Amédée II. Benoît XIV conclut un concordat plus étendu avec la couronne de Sardaigne par une bulle du 6 janvier 1742. L'instruction de Clément XIV, du 28 janvier 1770, mit un terme au différend né au sujet de la juridiction ecclésiastique et des immunités du clergé.

Le 10 décembre 1757 une convention intervint entre le Saint-Siége et le *duché de Milan* au sujet des exemptions des biens ecclésiastiques : *Concordato colla Santa Sede intorno la porzione colonica de' beni antichi ecclesiastici dello Stato di Milano*.

A *Naples*, le roi, légat apostolique-né, jouissait depuis longtemps des *priviléges de la monarchie sicilienne*, qui se fondaient sur une bulle d'Urbain II adressée au roi Roger (1099) ; un tribunal spécial, institué par le roi, exerçait ce privilége royal par rapport à la juridiction ecclésiastique, et le Pape Benoît XIII l'avait confirmé avec tous les autres par sa bulle du 30 août 1728, *Fideli ac prudenti*. Un concordat formel avait été conclu entre Benoît XIV et Charles III; mais l'organisation reposant sur ces concordats fut modifiée dans les contrées de la Péninsule qui, à la suite des conquêtes des Français dans les dernières années du dix-huitième siècle, furent incorporées à la république française; on leur appliqua le concordat français de 1801. Un concordat spécial fut promulgué le 1er juin 1803 pour la république italienne, et resta en vigueur lors de la création du royaume d'Italie en 1805. Le concordat qu'en 1813 l'empereur Napoléon avait imposé au Pape Pie VII s'étendait aussi à l'Italie; naturellement, après la chute de l'Empire, la Restauration ramena les choses à la situation où elles se trouvaient immé-

(1) *Voy.* Amédée VIII.

diatement avant la domination française; ainsi la Sardaigne revint dès 1814 à l'état de l'année 1798. Cependant Pie VII publia, le 17 juin 1817, pour la Sardaigne, une bulle qui renfermait des dispositions relatives au changement de divers évêchés, à l'institution des séminaires, des chapitres, aux droits des chapitres, etc. A Naples, les commissaires des deux puissances, le cardinal Consalvi et le conseiller d'État L. de Médicis, conclurent, aux noms du Pape Pie VII et du roi Ferdinand Ier, le 16 février 1818, un concordat très-développé, qui fut ratifié le 9 mars, mais ne fut, par suite des troubles politiques du royaume, mis à exécution qu'en 1821.—Ce concordat renferme, entre autres dispositions capitales, les suivantes : reconnaissance de la religion catholique comme unique religion de l'État; protection pour le maintien et l'exercice de ses droits; obligation d'ériger toutes les écoles dans l'esprit de l'Église catholique; nouvelle circonscription des évêchés; dispositions relatives à leur dotation, à l'érection des chapitres et des séminaires de chaque diocèse, à l'application aux églises conservées par la nouvelle circonscription des biens provenant des églises anciennement fondées, à l'élévation de la dotation des cures qui n'avaient pas une subvention suffisante (*congrua*), à la collation des abbayes consistoriales et des simples bénéfices; envoi des rapports des abbayes au Pape; nomination aux canonicats de libre collation, dans les chapitres des cathédrales et les collégiales, durant les six premiers mois de l'année par le Pape, dans les six derniers mois par les évêques; nomination aux cures par les évêques; restitution de tous les biens ecclésiastiques non encore aliénés par le régime militaire précédent; reconnaissance de la vente des biens ecclésiastiques opérée par le gouvernement précédent; reconnaissance du droit de l'Église d'acquérir de nouvelles propriétés; impossibilité d'abolir ou de réunir des fondations ecclésiastiques sans le concours du Saint-Siége; diminution des impôts pour le clergé; pleine liberté des archevêques et des évêques dans l'exercice de leur dignité pastorale; liberté d'en appeler à la cour de Rome; libre commerce des évêques, du clergé et de la nation avec le Saint-Siége; appui du bras séculier prêté à la censure ecclésiastique; inviolabilité des propriétés de l'Église; concession au roi du droit de nommer aux archevêchés et évêchés du royaume, qui jusqu'alors n'avait pas appartenu au roi, sous la condition de demander l'institution canonique au Saint-Siége; obligation pour les archevêques et évêques de prêter serment de fidélité au roi.

Toutes les autres questions non soulevées dans le concordat devaient être résolues conformément à la discipline traditionnelle de l'Église, et la convention nouvelle devait être substituée à toutes les lois édictées jusqu'alors dans le royaume sur les affaires ecclésiastiques. L'exécution du traité fut remise à deux fondés de pouvoir nommés l'un par le Pape, l'autre par le roi. L'art. XXII de ce concordat portant : *Liberum erit ad Sanctam Sedem appellare ;* le roi publia, le 5 avril, un décret disant : « L'art. XXII n'abolit pas les priviléges légitimes et canoniques du tribunal de la monarchie sicilienne, priviléges contenus dans la bulle du Pape Benoît XIII. »

V. Concordats avec l'Espagne.

Adrien VI et son successeur, Clément VII, avaient conclu avec l'empereur Charles-Quint, sur les droits revendiqués par la couronne d'Espagne à la nomination des dignités ecclésiastiques, une convention en vertu de laquelle le roi avait le droit de nommer aux évêchés et à quelques autres prélatures Les prétentions de la couronne à un droit de patronage universel furent l'oc-

casion d'une nouvelle convention entre Clément XII et le roi Philippe V, le 18 octobre 1737; cette convention arrêta que le Pape et le roi nommeraient des représentants chargés d'examiner à l'amiable les fondements de la discussion soulevée sur le droit de patronage réclamé par le roi. Le 11 janvier 1753 un concordat proprement dit fut arrêté entre Benoît XIV et Ferdinand VI, par l'intermédiaire du cardinal secrétaire d'État Valenti et le plénipotentiaire d'Espagne, auditeur de rote, don Manuel Ventura Figueroa; il fut ratifié le 31 janvier de la même année par le roi et le 20 février par le Pape. Ce concordat réservait au Pape la nomination exclusive de 52 bénéfices. En 1774 une nouvelle convention restreignit les priviléges de la nonciature. Les troubles politiques qui ont ébranlé la monarchie espagnole ont également entamé l'Église; les deux pouvoirs n'ont pas encore conclu les négociations entamées entre le gouvernement et le Saint-Siége sur les affaires de l'Église.

VI. Concordats avec le Portugal.

Il faut noter ici la convention intervenue entre Innocent VIII et Jean II, en vertu de laquelle l'examen du conseil royal n'est pas nécessaire pour la validité des bulles papales. En 1740 Benoît XIV laissa au roi le droit de nommer à tous les évêchés et à tous les bénéfices vacants.

VII. Concordats avec la Pologne.

Après la création du nouveau royaume de Pologne, en 1814, le Pape Pie VII régla les affaires de l'Église par la bulle du 11 mars 1817, *Militantis Ecclesiæ*, et par la bulle de circonscription *Ex impositis nobis*, du 30 juin 1818.

La première érigea l'Église de Varsovie en une métropole à laquelle plus tard devaient être soumis des évêchés suffragants. L'autre bulle renfermait des décisions concernant l'érection et la translation des évêchés, la circonscription nouvelle des huit évêchés de la Pologne, la formation des chapitres de la métropole et des sept cathédrales. Le droit ancien était maintenu quant à la nomination de ces chapitres. Une dotation suffisante et convenable devait être assignée aux évêchés et aux chapitres et aux petits séminaires.

VIII. Concordats avec les Pays-Bas.

Le concordat français de 1801 réglait l'Église des provinces méridionales de ce royaume. Cependant le gouvernement négocia, sous le règne de Pie VII, un nouveau concordat qui fut arrêté entre Léon XII et le roi Guillaume Ier, le 18 juin 1817, ratifié par le roi le 25 juillet et par la bulle du 16 août, *Quod jam diu*. D'après ce concordat, celui de France de 1801 devait être appliqué aux provinces du Nord.

Chaque diocèse a son chapitre et son séminaire. Dans le mois qui suit les vacances d'un siége le chapitre présente au roi une liste de candidats dignes de l'élection, liste dont le roi a la faculté de rayer quelques noms comme lui étant moins agréables que les autres. Il doit en rester assez pour que le chapitre puisse choisir réellement entre eux; alors le chapitre élit canoniquement. Le résultat de l'élection est, dans le courant du mois, communiqué au Pape, qui ordonne le procès d'information, et, après en avoir reçu l'avis, procède le plus promptement possible à la confirmation de l'élu. Si l'élection n'est pas faite canoniquement, ou si l'élu ne remplit pas les conditions nécessaires, le Pape, par une grâce spéciale, autorise une seconde élection. Dans la bulle *Quod jam diu*, que nous avons citée, le Pape avait arrêté une nouvelle circonscription des diocèses et pris des dispositions relatives aux chapitres et à leur dotation. Elle impose aux évê-

ques et aux ecclésiastiques du second rang l'obligation de prêter serment de fidélité au roi ; elle accorde aux évêques la libre nomination des grands-vicaires, la libre administration des séminaires que l'État est tenu de doter; elle ordonne aux évêques de procéder partout où il est nécessaire à une nouvelle circonscription des paroisses, le roi étant tenu de subvenir convenablement à l'entretien des curés des nouvelles paroisses.

IX. Concordats avec la Suisse. La Suisse était autrefois divisée en six diocèses : ceux de Lausanne (plus tard Fribourg), Sion, Côme, Bâle, Coire et Constance. Elle était soumise à des métropoles étrangères; Coire et Constance appartenaient à l'archevêché de Mayence, Bâle et Lausanne à l'archevêché de Besançon, et les autres à celui de Milan. La Révolution française rompit le lien de la Suisse occidentale avec l'Église de France. Une partie de la Suisse catholique fut administrée par l'évêché de Constance. Une réorganisation des diocèses était donc devenue un besoin urgent pour l'Église de Suisse. On avait déjà manifesté ce désir en 1803 et demandé la conclusion d'un concordat avec le Saint-Siége. La dissolution des évêchés allemands devenant de plus en plus imminente, dix états cantonaux se réunirent, en 1814, pour prier le Pape de délier leurs cantons des rapports avec des diocèses étrangers et d'ériger un évêché national. Le 7 octobre 1814, Pie VII déclara les cantons jusqu'alors soumis à la juridiction de l'évêché de Constance affranchis de ce lien, et en même temps il nomma un vicaire apostolique pour la Suisse. Toutefois la division des intérêts des divers cantons entrava la création d'un évêché.

En 1819 le vicaire apostolique décéda; on ne reconnut pas généralement comme son successeur à ce titre l'évêque de Coire; le canton d'Argovie demanda même à être provisoirement remis sous la juridiction de Constance. La nomination du prévôt de la collégiale de Soleure, Glutz-Ruchti, au titre de coadjuteur de l'évêque de Bâle, résidant à l'étranger, fut une préparation à la réorganisation de l'évêché de Bâle, auquel devaient être réunis les cantons séparés de Constance. L'union provisoire des Catholiques des cantons de Bâle, Lucerne, Berne, Soleure et Argovie, devint l'occasion de nouvelles négociations. Une bulle du Pape Pie VII, du 8 juillet 1823, érigea l'évêché uni de Coire-Saint-Gall, sur la base d'un projet soumis par le conseil d'administration catholique de Saint-Gall à la nonciature en Suisse, et cette bulle fut agréée le 24 avril 1824 par le gouvernement des cantons qu'elle concernait. Le projet d'un concordat des cantons d'Uri, de Schwitz et d'Unterwalden, avec l'évêché de Coire, du 7 janvier 1823, ne fut pas agréé par le Pape. Les Catholiques du canton de Genève furent subordonnés par le Pape Pie VII à l'évêché de Lausanne, résidant à Fribourg.

Mais une convention beaucoup plus importante et plus étendue fut celle qui fut conclue le 12 mars 1827, concernant la réorganisation et la nouvelle circonscription de l'évêché de Bâle, à la juridiction duquel furent soumises les populations catholiques des cantons de Lucerne, de Soleure, en partie de Berne, d'Argovie, de Bâle, de Zug, de Thurgovie, et dont le siége fut transféré à Soleure. Cette union n'ayant pas été adoptée par tous les cantons au nom desquels elle avait été conclue, Léon XII, pour mettre un terme à la situation provisoire de l'Eglise de Suisse, conclut, le 26 mars 1828, avec les gouvernements des cantons de Berne, Lucerne, Zug et Soleure, par l'entremise de l'internonce apostolique Pascal Gizzi et des plénipotentiaires des gouverne-

ments nommés ci-dessus, le prévôt Charles Amrhuyn, de Lucerne, et le conseiller d'État Louis de Roll, de Soleure, une convention en vertu de laquelle on donna suite à l'union antérieure, avec les modifications nécessitées par les circonstances. En effet, Léon XII, par sa bulle du 7 mai 1828, *Inter præcipua nostri apostolatus munia*, délimita et organisa le nouvel évêché. Le 28 décembre 1828, Argovie, et, le 11 avril 1829, Thurgovie s'unirent à l'évêché de Bâle, dont l'évêque réside à Soleure. Cette union fut proclamée par la bulle du Pape Pie VIII, du 23 mars 1830, *de Animarum salute*, et les états d'Argovie et de Thurgovie la ratifièrent de leur côté par un document du 29 mai 1830. Bâle et plus tard Schaffhouse se rattachèrent également à ce diocèse. L'évêché uni de Coire-Saint-Gall ayant été antérieurement dissous, l'état de Saint-Gall entra, dans les derniers temps, en négociation avec le Saint-Siége, et en 1847 Saint-Gall fut érigé en évêché. Les évêchés suisses, n'étant pas subordonnés à une métropole, sont placés sous la juridiction immédiate du Saint-Siége, par l'intermédiaire du nonce apostolique résidant à Lucerne.

BUSS.

CONCORDE DES CANONS (*Concordia canonum*). On nomma ainsi les collections des lois ecclésiastiques nées en divers temps et diverses circonstances, et formées pour faire ressortir l'unité d'esprit de ces lois, au milieu de la multiplicité des dispositions variables et accidentelles. Ce nom fut donné d'abord à la collection de *Jean le Scolastique* (1), qui rangea sous cinquante titres, d'après la matière, toutes les lois ecclésiastiques ; on le donna ensuite à l'œuvre plus considérable de l'évêque d'Afrique *Cresconius* (690), qui fit un ensemble systématique, rangé sous trois cents titres, des travaux chronologiques de Denys le Petit. Mais ce fut avec plus de raison qu'on appela d'abord *Concordia canonum discordantium* le recueil qui ensuite fut nommé Décret de Gratien, *Decretum Gratiani*, nom qui lui est resté et que portent toutes les éditions jusqu'à ce jour ; car, tandis que les collectionneurs antérieurs s'étaient contentés de ranger les canons les uns à côté des autres, dans un ordre chronologique, ou d'après l'ordre des matières, Gratien eut surtout pour but de concilier les contradictions réelles ou apparentes qui devaient nécessairement se manifester dans la comparaison de sources si diverses du droit ecclésiastique : *Ubi discordare in speciem vidit canones aut Patrum sententias, propositis in utramque partem auctoritatibus, media distinctione (interdum satis futili) reducere eas in* CONCORDIAM *adnisus est*. Rautenstrauch, *Hist. Jur. eccl., prol.*, § 41.— On n'a pas démontré que Gratien ait nommé ainsi son ouvrage.

CONCORDE (LIVRE ET FORMULE DE). *Voyez* LIVRES SYMBOLIQUES.

CONCOURS. Il faut, pour remplir une fonction dans l'Église, appartenir à l'état ecclésiastique et posséder, outre les autres qualités canoniques, les connaissances nécessaires pour la charge spéciale à laquelle on aspire. C'est sous ce rapport que le concile de Trente a spécialement prescrit, pour ceux qui prétendent à des bénéfices ayant charge d'âmes, un examen ou concours qui doit avoir lieu devant trois examinateurs au moins, nommés par l'évêque, en présence de l'évêque ou de son vicaire général. Les candidats les plus dignes doivent être élus à la majorité des voix de la commission d'examen, et, si les voix se disséminent ou se partagent également, la voix de l'évêque ou de son vicaire général est pré-

(1) *Voy.* CANONS (collections de).

pondérante. L'accomplissement exact du décret du concile, sess. XXIV, c. 18, *de Reform.*, a été vivement recommandé aux évêques par la bulle de Pie V, du 18 mars 1566, *In conferendis*, par la circulaire de Clément XI, du 10 janvier 1721, et par la constitution de Benoît XIV.

Actuellement, abstraction faite des épreuves que doit subir celui qui est élu ou présenté pour un bénéfice avec charge d'âmes, pour l'institution canonique, devant l'évêque ou le vicaire général (1), il y a presque partout en Allemagne, pour ceux qui aspirent à une charge de prédicateur, de curé ou toute autre fonction du ministère sacré, un concours qui se passe devant une commission composée d'autorités civiles et épiscopales. Ainsi, en Autriche, dans tous les diocèses, il y a tous les ans, au commencement de mai et à la fin d'août, un concours général sur toutes les parties de l'enseignement de la théologie, auquel ne sont régulièrement admis que les ecclésiastiques qui ont passé trois ans dans le ministère ou dans une fonction équivalente ; ce n'est que par exception et avec l'autorisation de l'Ordinaire qu'un ecclésiastique peut être admis à ces épreuves avant l'écoulement des trois ans. Il faut répondre par écrit et en latin aux questions de l'examen ; les épreuves de la prédication et du catéchisme se font dans la langue usuelle. Ceux-là seuls qui ont réussi dans cette épreuve, et qui depuis lors ont constamment rempli leurs fonctions à la satisfaction de l'Ordinaire, peuvent être dispensés de l'obligation de subir, après trois ans, une nouvelle épreuve, pour arriver à un bénéfice plus avantageux, jusqu'au moment où ils reçoivent, en effet, un bénéfice meilleur ; et il dépend alors de la manière dont ils se distinguent dans leur fonction d'être dispensés de nouvelles épreuves pour un nouvel avancement. Les professeurs de théologie sont légalement affranchis des épreuves de l'examen pendant la durée de leur enseignement, ainsi que ceux qui sont chargés, dans les écoles normales et autres écoles supérieures, de l'enseignement du catéchisme et de la pédagogique. Les professeurs sortis de charge et les docteurs en théologie restent exempts pendant six ans de cette épreuve, les premiers à dater du jour de la cessation réelle de leur enseignement, les seconds à dater de la réception de leur titre de docteur. Lorsque les six années sont écoulées ou lorsqu'ils sont promus à un meilleur bénéfice, ils peuvent obtenir dispense de l'examen en prouvant les services signalés qu'ils ont rendus dans leur position précédente. Les examens privés ne sont admissibles que dans des cas rares et urgents, à la condition de remplir d'ailleurs toutes les règles prescrites pour le concours général (1).

En *Prusse*, quoiqu'il n'y ait pas de concours proprement dit, nul n'est admis à une fonction ecclésiastique sans avoir préalablement subi un examen sur ses connaissances et sa vie passée. Il existe une circulaire ministérielle spéciale sur l'examen que les candidats du clergé catholique ont à subir après trois années d'études théologiques et une année de ministère, devant une commission épiscopale (2).

En *Bavière*, il y a tous les deux ans, au siége de chaque archevêque ou évêque, un concours pour les aspirants aux

(1) *Voy.* INSTITUTION S.V. PROVISION.

(1) *Décret de la C. I. R. d'Autriche du* 24 *déc.* 1785. *Décrets de la Chancell. aul. du* 16 *nov.* 1804, *du* 24 *juin* 1811, *des* 11 *févr. et* 29 *octobre* 1812, *du* 3 *févr.* 1820, *du* 17 *avril* 1829, *du* 18 *avril* 1839. Barth-Barthenheim, *Aff. eccl. d'Autr.*, p. 57, §§ 124-136.

(2) *Droit public génér. de Prusse*, t. II, tit. 11, § 62. *Circul. minist. du* 31 *juillet* 1820, dans Græff, *Complém. des livr. de Droit pruss.*, t. I, p. III, p. 539.

fonctions de curé, de prédicateur et autres bénéfices ayant charge d'âmes et droits curiaux, dépendant d'un patronage seigneurial ou autre, concours qui est toujours annoncé quelque temps d'avance par les feuilles officielles. Ne sont admis à ces concours que des candidats nés en Bavière ou ayant obtenu l'indigénat, qui peuvent établir qu'ils ont achevé le cours régulier de leurs études par certificats d'une université ou d'un lycée du royaume, et constater leurs bonnes mœurs et leurs services dans l'enseignement des écoles et quatre années au moins de ministère, par le témoignage légal de l'Ordinaire épiscopal, de l'inspecteur des écoles du district, du curé du lieu et des autorités de police compétentes. Les aspirants qui n'ont point au moins la troisième note de l'Ordinaire sont évincés sans examen ultérieur. — La commission d'examen, présidée par un conseiller du gouvernement bavarois catholique, est composée de deux ou trois chanoines, de deux ou trois professeurs de théologie (de l'université ou d'un lycée), d'un curé en fonctions et du directeur du séminaire épiscopal. Ceux qui sont refusés faute de capacité ne peuvent se présenter que deux fois au concours; les candidats de la première et de la seconde classe peuvent refuser trois fois un bénéfice et en attendre un qui leur convienne mieux.

Les patrons ne peuvent présenter pour les bénéfices qu'ils patronent que des candidats qui ont réussi au concours, sans être liés dans leur choix par le rang du concours et la note qui a classé les candidats. Les ecclésiastiques ayant le rang de conseillers d'une collégiale, s'ils veulent obtenir une fonction du ministère, les professeurs ecclésiastiques des universités et lycées du pays, les directeurs des séminaires épiscopaux, enfin les professeurs du gymnase et les maîtres des écoles latines et des chaires correspondantes, sont affranchis de cette épreuve du concours, s'ils ont servi pendant dix ans honorablement dans leurs fonctions (1).

Dans la province ecclésiastique du *Haut-Rhin*, un concours est, chaque année et dans chaque diocèse, ordonné par une commission composée d'autorités civiles et religieuses, en faveur de ceux qui aspirent à une cure ou à un autre bénéfice ecclésiastique. On n'admet que des ecclésiastiques qui ont exercé au moins deux ans le ministère comme prêtres auxiliaires et qui ont de bons témoignages de leur conduite; on a égard dans les nominations à la suite des épreuves, à la classification du candidat (2).

En *France*, les prêtres qui sont dans le ministère des paroisses sont soumis tous les ans, pendant trois ou cinq ans suivant les diocèses, à un examen de théologie, sur des matières désignées d'avance, devant une commission présidée par un vicaire général. Il n'y a de concours proprement dit que pour les places de chapelain de l'église patronale de Sainte-Geneviève, de Paris. Ce concours a lieu devant une commission nommée par l'archevêque de Paris et présidée par un grand-vicaire.

Permaneder.

CONCOURS DIVIN, coopération divine, *concursus divinus*. Expression qui joue un rôle dans l'ancienne métaphysique. On désignait par là la participation de l'Être infini aux mouvements de la matière ou des choses finies. Cette expression métaphysique,

(1) *Ord. de Bav. du* 27 *août* 1843, *Gazette du Gouvern.*, 1843, n° 30, col. 601-620.

(2) *Ordonn. de la Prov. eccl. du Haut-Rhin, du* 30 *janv.* 1830, §§ 29, 30, dans Longner, *Aff. de droit des évêques de la Prov. eccl. du Haut-Rhin*, p. 525. Conf., pour le grand-duché de Hesse, Longner, etc., p. 264-268; pour Bade, Longner, p. 270; ibid., p. 275, pour le Wurtemberg.

mais non dogmatique, n'est pas usitée quand on parle de la coopération de Dieu aux actes libres. Les scolastiques, en admettant une matière sans vie, furent obligés de se demander s'il suffisait que Dieu donnât l'être et la capacité de se mouvoir aux choses de ce monde, s'il n'était par conséquent que médiatement participant à tout ce qui se fait; ou si l'Être infini, partout présent, ne devait pas exercer une influence immédiate sur tous les mouvements. L'école du moyen âge inclinait fort à admettre une concurrence immédiate; elle déclarait d'ailleurs que la conservation du monde est une création permanente, incessamment renouvelée; et qu'entendait-elle par là, sinon que Dieu concourt immédiatement à tous les actes vivants de ce monde?

Dans l'école de S. Thomas d'Aquin on soutenait que Dieu n'est pas seulement la cause première, mais la *cause universelle*. La créature dépend de Dieu comme cause seconde, non-seulement quant à son être, mais quant à tous ses mouvements, quant à toute son activité. Tant que le dualisme (1) ne vit que d'une manière superficielle la différence radicale qui existe dans la création, et envisagea la vie comme l'âme ou l'esprit de la matière, Dieu ne pouvait être conçu que comme l'âme ou l'esprit du monde, le principe informant toute matière, créant incessamment le monde des corps, les animant, les mouvant, les dirigeant, soit directement, soit par des êtres spirituels particuliers. Dans le premier cas, Dieu non-seulement concourt à tout mouvement, mais il est lui-même le principe moteur universel. Dans le second cas, il était difficile d'expliquer comment l'âme, être purement spirituel, s'unit à la matière et peut la mouvoir; comment l'âme, essentiellement simple, agit sur l'étendue; comment la matière, sans vie, réagit sur la monade spirituelle. — Une intervention permanente et immédiate de l'infini parut donc nécessaire. Leibniz concevait cette union de l'âme avec les corps comme la suite d'une union antérieure et préétablie : explication qui ne donnait pas la solution du mystère et ne faisait que la pousser un peu plus loin. Peut-on plus facilement comprendre l'influence de Dieu sur la matière morte et l'union entre un être vivant et une existence privée de vie?

Le monisme, qui concevait l'étendue et la pensée comme des attributs d'un être unique et absolu, revint sur les idées scolastiques des Thomistes et des Aristotéliciens, et trouva dans toutes les causes conditionnelles l'action immédiate et absolue de la cause universelle. Ainsi il ne se débarrassa pas de la coopération divine dans les mouvements de la matière; il l'étendit pour en faire une action unique. Kant et Schelling s'en étaient tenus à ce point de vue, toutefois sous une forme plus libre.

Mais il y a encore une autre théorie qui voit dans la nature un principe vivant, qui est non-seulement matériel et agissant par le dehors, mais psychique et vivifiant par le dedans. Il n'est plus question dans ce cas d'une influence purement extérieure sur la matière, pur phénomène vivant d'un principe vivifiant. En face des existences naturelles les êtres spirituels sont des existences indépendantes, vivant les uns et les autres, et pouvant entrer en rapport vivant avec la matière. On ne demande plus comment les esprits agissent sur la matière, et moins encore si Dieu meut la matière ou coopère à son mouvement. La matière est la manifestation d'une vie qui se meut elle-même, et, là où Dieu agit immédiatement sur la nature, c'est la manifestation de la puissance du Créateur vivant sur la créature vivante.

G.-C. MAYER.

(1) *Voy.* DUALISME.

CONCUBINAGE. Cette alliance en apparence conjugale était extérieurement, d'après le droit romain, semblable au mariage, en ce sens que pour ce dernier il n'y avait pas de forme légale essentiellement prescrite, et qu'on ne demandait que le consentement mutuel des parties contractantes, *consensus matrimonialis* (1); mais, quant à l'effet légal, la différence entre le mariage et le concubinage était essentielle. Le mariage légitime avait pour conséquence légale que la femme obtenait le rang du mari (*dignitas mariti*); les enfants nés de cette union étaient des enfants légitimes (*liberi, qui patrem habent*), qui étaient sous puissance paternelle. La concubine, au contraire, n'avait pas la *dignitas mariti;* ses enfants quasi sans père, *liberi quasi sine patre,* n'étaient pas sous la puissance de celui qui leur avait donné le jour (2).

On distinguait le concubinage temporaire, qui laissait la liberté de se séparer légalement (*concubinatus temporarius*), du concubinage perpétuel (*concubin. perpetuus, individuus*). Le premier, contraire à la nature du mariage chrétien, a toujours été condamné par l'Église (3). Le concubinage perpétuel ou l'alliance contractée par deux personnes non unies dans la vue de se marier, et avec la promesse d'une fidélité réciproque et pour la vie (sans acte publié et sans bénédiction sacerdotale) était toléré, quoique toujours considéré comme un mariage sans forme et par là même blâmable (4).

Depuis que le concile de Trente a lié la validité du mariage à une forme spéciale, savoir à la déclaration du consentement des parties contractantes devant le curé et deux témoins (1), toute alliance manquant de cette forme essentielle, par conséquent aussi le concubinage perpétuel, est coupable, et, d'après le droit canon, puni chez les laïques, après un triple avertissement inutile, d'une sévère pénitence et de l'obligation de renvoyer la concubine; chez les concubinaires ecclésiastiques, par le retrait d'abord d'une partie, puis de la totalité des revenus du bénéfice, ensuite de la suspension de la charge et du bénéfice, de l'emprisonnement, et, dans les cas extrêmes, de l'excommunication (2). Suivant les lois de l'empire, en Allemagne, le concubinage fut d'abord blâmé par une ordonnance de police de 1530, tit. 33, comme mépris du mariage, puis, conformément au concile de Trente, défendu sous des peines édictées par l'ordonnance de police de 1577, tit. 26, § 1. La plupart des législations germaniques modernes prononcent en général l'emprisonnement et le renvoi de la concubine.

PERMANEDER.

CONCUBINE, פִּלֶגֶשׁ, chaldaïque, פִּלַקְתָּא, d'où παλλακίς, πάλλαξ, *pellex.* La communauté des deux sexes dégénéra en polygamie et en concubinage chez les Hébreux comme parmi la plupart des peuples de l'antiquité. L'ordre établi primitivement de Dieu à cet égard fut troublé par la prévarication et la chute de l'homme. Ce ne fut plus l'égalité des droits personnels qui régla la communauté entre l'homme et la femme, ce fut le rapport sexuel, dépouillé de son caractère moral, et la femme tomba dans une dépendance indigne d'elle. Telle fut l'origine de la dégra-

(1) Fr. 15, *Dig. de cond. et demonstr.* (XXXV,); Fr. 30, *Dig. de divers. reg. jur.* (L, 17).

(2) Fr. 49, § 4, *Dig. de legat. de fidei comm.* XXXI); § 12, *Inst.* (I, 10).

(3) C. 6, dist. XXXIV (S. August., *Serm.*, 392, d. Maur.); c. 5, c. XXXII, quæst. II (ibid., *de bono conjug.*, c. 14); *Conc. Trid.*, sess. XXIV, 8, *de Ref. matrim.*

(4) C. 6, c. XXXII, quæst. II (S. August., *de bono conjug.*, c. 5), c. 4, dist. XXXIV. *Concil. Tolet.*, I, ann. 400, c. 17.

(1) *Voy.* MARIAGE.

(2) *Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. 8, *de Ref. matrim.*; sess. XXV, c. 11, *de Reform.*

dation successive à laquelle arriva la vie sexuelle chez les Israélites. Les raisons qu'on en donne d'ordinaire, comme la chaleur du climat de l'Orient, le luxe des grands, la crainte de manquer de postérité (1), sont secondaires. Quoique le peuple élu n'ait pu se soustraire complétement à la corruption générale, on trouve chez lui, et surtout chez les patriarches, des traces vivantes de ce qui, sous ce rapport, est conforme à l'ordre divin. Abraham, dépositaire de la promesse d'une innombrable postérité, mais âgé et sans enfant, préfère adopter son esclave (2) que de prendre une concubine, quoique les coutumes de sa race le lui permissent (3); il ne s'y résout que lorsque Sara, sa femme légitime, l'y engage formellement (4). Isaac n'eut qu'une femme, quoiqu'elle parût d'abord stérile (5); Jacob prit à regret une seconde femme (6). La loi mosaïque, trouvant le peuple dans une triste situation morale, eut pour but la sanctification de la nation; mais, ne pouvant pas la renouveler tout d'un coup, elle lui montra l'idéal; elle le lui posa devant les yeux comme le miroir de sa vie, le modèle de toutes les relations sociales; elle corrigea autant que possible de vieilles coutumes devenues comme une seconde nature, toléra par nécessité, et sans jamais l'ordonner, ce que la dureté de cœur de ce peuple (7) au cou roide ne lui permettait pas encore de réformer. Il en fut ainsi des dispositions relatives à la vie conjugale. Les concubines tolérées devaient être traitées comme les filles de la maison, n'être pas lésées dans leurs droits légitimes (1). Si une prisonnière de guerre devenait concubine d'un Israélite, elle pouvait pendant un mois pleurer ses parents; venait-elle à déplaire à son maître: il avait le droit de la renvoyer, mais non de la vendre, ni de la réduire en esclavage (2); elle était obligée à la fidélité envers l'homme qui l'avait prise pour concubine (3). Le séducteur d'une concubine était puni (4). Les fils des concubines venaient après les enfants légitimes par rapport à l'héritage (5) et n'avaient droit qu'à des donations paternelles (6).

KÖNIG.

(1) *Voy.*, par exemple, Kalthoff, dans son *Manuel de l'Antiq. hébr.*, p. 352.
(2) *Genèse*, 15, 2, 3.
(3) Conf. *Genèse*, 22, 24; 36, 12.
(4) 16, 2.
(5) 25, 21 sq.
(6) 29, 23 sq.
(7) *Matth.*, 19, 8.

(1) *Exode*, 21, 9.
(2) *Deut.*, 21, 10 sq.
(3) II *Rois*, 3, 7.
(4) *Genèse*, 35, 22; 49, 3. 4, et I *Paral.*, 5, 1.
(5) *Genèse*, 21, 10; 24, 36.
(6) *Genèse*, 25, 6.

CONCUPISCENCE (*Concupiscentia*). On comprend en général par cette expression le désir d'un objet qui satisfait la sensualité. C'est dans ce sens que le catéchisme romain la définit (7): *Commotio quædam ac vis animi qua impulsi homines quas non habent res jucundas appetunt.* S. Thomas d'Aquin la définit, dans sa Somme théologique (8): *appetitus boni delectabilis;* mais, comme il distingue (9) entre le bien spirituel et le bien sensible, *bonum rationis et bonum secundum sensum*, et, par suite, entre le désir de l'un et de l'autre, il restreint l'idée de concupiscence au désir d'un bien sensible, qui affecte non pas uniquement l'âme, mais encore et immédiatement la sensibilité corporelle. Il détermine la notion plus nettement encore en faisant de la concupiscence l'appétit sensible, *appetitus sensitivus*, lequel devient une passion spéciale, *passio specialis* (10), la passion de l'appétit sensi-

(7) P. III, *de Decal.*, c. 10, quæst. 5.
(8) P. II, quæst. 33, art. 3.
(9) L. c., art. 1.
(10) Summ. p. II, art. 2.

ble, *passio appetitus sensitivi*, dont il parle dans le traité des Causes du péché (1). Ainsi la concupiscence est prise dans un sens plus restreint que la sensualité, réveillée par un sentiment de plaisir.

Si nous partons de là pour apprécier moralement la concupiscence, nous devons dire d'abord que les mouvements et les tendances sensibles qui la constituent sont, en eux-mêmes, moralement indifférents, tant qu'ils restent dans une direction et une destination conformes à la nature (2); mais, dès qu'ils dépassent les bornes de l'équilibre naturel et se soustraient à l'influence prédominante de la raison, ils prennent une *signification morale* et un *caractère moralement mauvais.*

D'abord la concupiscence, sortant de son calme et de son équilibre pour devenir affection et passion, exerce une influence décisive sur l'activité morale, influence qui est dans un rapport inverse avec les deux parties de cette activité, la volonté d'une part (*voluntarium*) et la liberté de l'autre (*liberum*). La concupiscence augmente la volonté et diminue la liberté : *Concupiscentia auget voluntarium, minuit liberum;* telle est la formule de l'école à cet égard. La vivacité des affections, le feu des passions augmentent l'intensité, l'énergie, le penchant de la volonté; ils produisent un mouvement plus facile, plus prompt, plus fort. L'acte qui en résulte se fait non-seulement sans aucune opposition de la volonté, mais avec son plein consentement, *complacentia* (3).

En revanche, les affections vives, tumultueuses, de la volonté entraînée par la passion, troublent la liberté, qui suppose une paisible réflexion et l'équilibre

(1) P. II, quæst. 77.

(2) *Catechism. ex Decret. conc. Trid.*, l. c., quæst. 8.

(3) Conf. S Thomas, l. c., quæst. 77, art. 6.

des sentiments. L'action réalisée sous l'influence de ces passions ne paraît plus comme le résultat de la libre résolution d'un esprit maître de lui-même, et elle est moralement d'autant moins imputable que cette liberté est plus restreinte et plus troublée.

Pour déterminer encore plus nettement ce point nous sommes obligés de revenir à la distinction de l'école entre la *concupiscentia antecedens* et la *concupiscentia consequens*. Les mouvements (*motus*) de la concupiscence peuvent naître si subitement qu'ils échappent entièrement à l'observation de la raison; ils peuvent momentanément aveugler et précipiter irrésistiblement la volonté, en lui faisant perdre la liberté de ses déterminations. C'est ce qu'on appelle *concupiscentia antecedens*, et les mouvements qui y correspondent s'appellent *motus primo-primi*. En tant qu'ils ne dépendent pas de la liberté et qu'ils s'imposent avec une force aveugle et une puissance entraînante, ils ne sont pas du ressort de la responsabilité morale et ne sont pas réputés coupables. Origène enseigne déjà que les actes de concupiscence auxquels la volonté n'a pas consenti ne peuvent être comptés parmi les péchés (1).

Mais il en est tout autrement de la *concupiscentia consequens*. Dès que l'homme a conscience de ses mouvements et que la volonté libre est maîtresse d'elle-même, à la concupiscence antécédente succède la concupiscence subséquente. Alors la volonté, au lieu de réagir contre l'impulsion, se livre au sentiment réveillé en elle et se laisse entraîner à la satisfaction qu'il sollicite, et par là même il y a faute et responsabilité; ce qu'Origène établit également (2). Les mouvements sensi-

(1) *De Princ.*, III, 2, 2. *Opp.*, ed. Car. de La Rue, Paris, 1733. t. I. p. 139.

(2) L. c.

bles qui naissent dans ce cas sont appelés, en opposition avec les premiers, *motus secundi*, *motus secundo-primi* (1). (Voyez, pour plus de détails, les articles RESPONSABILITÉ, IMPUTABILITÉ.)

Quant à ce qui est du caractère moralement mauvais, la concupiscence a conservé ce caractère, depuis le péché d'Adam (2), dans tous les hommes, en tant qu'ils la développent dans leur direction égoïstique héréditaire.

La concupiscence mauvaise, *prava concupiscentia*, identique avec la notion de la chair, σάρξ, telle que la représente l'Apôtre (3), loi des membres, opposée à la loi de la raison, ne doit, en aucune façon, être considérée comme appartenant à la nature primitive de l'homme ; elle est issue du péché ; elle est née du détournement libre de la volonté, et elle est devenue, dans la nature humaine actuellement corrompue, une source de péché (4). D'accord avec S. Paul, qui (5) nomme la cupidité (φιλαργυρία, *cupiditas*, d'après la Vulgate) la racine de tous les maux, S. Jacques dépeint la concupiscence (ἐπιθυμία, *concupiscentia*, Vulgate) (6) et les joies de la concupiscence (ἡδοναί, *concupiscentiæ*, Vulgate) (7) comme les causes des passions et du péché. S. Jean, de même, ramène tout ce qui est mal dans le monde, à côté de l'orgueil de la vie, à la concupiscence (ἐπιθυμία), qu'il distingue en concupiscence de la chair et concupiscence des yeux (8). La concupiscence peut, en effet, dans sa criminelle direction, tendre vers une *jouissance* défendue ou vers une *possession* interdite.

Cette double direction de la mauvaise cupidité, *prava cupiditas*, est déjà combattue dans les deux dernières paroles du Décalogue : « IX. Tu ne convoiteras pas la maison de ton voisin. X. Tu ne désireras pas la femme de ton prochain (1). »

Ce que la table de la loi exprime d'une manière restreinte et concrète, l'Apôtre le dit d'une manière générale. Le catéchisme romain (2) expose d'une façon parfaite la différence des deux formes de la concupiscence désignées dans les deux commandements et dans le passage de S. Jean (3). « L'une a encore en vue exclusivement ce qui est utile et profitable ; l'autre tend vers le plaisir et la jouissance. Celui qui convoite un fonds de terre ou une maison cherche plus le profit et l'utile que le plaisir ; celui qui convoite la femme de son voisin brûle du désir de la jouissance et non du profit (4). »

Les Pères de l'Église proclament aussi la concupiscence comme la racine du péché ; ainsi S. Augustin, dans beaucoup de passages (5), S. Grégoire le Grand (6).

Quelle que soit, depuis la catastrophe originelle, la sujétion des mouvements et des tendances de la concupiscence aux influences pernicieuses du principe sensuel et égoïstique, il n'en résulte en aucune façon que la volonté concupiscible soit corrompue quant à sa substance,

(1) Thomas, l. c., art. 7, et *Comment.* in l. II *Sent.*, *dist.* 24, quæst. 3, art. 2. Liguori, *Theol. moral.*, l. V ; *Tract. præamb. de Actibus hum.*, art. 1, § 3, et *Tract. de Pecc.*, c. 1, dub. 1, Paris, 1834, t. IV, p. 298 sq., et p. 314.

(2) *Voy.* ADAM.

(3) *Rom.*, 7, 7.

(4) *Conc. Trident.*, sess. V, *Decret. de pecc. orig.*, 5.

(5) I *Tim.*, 6, 10.

(6) *Jacq.*, 1, 14, 15.

(7) *Jacq.*, 4, 1.

(8) I *Jean*, 2, 16.

(1) *Exode*, 20, 17.

(2) L. c. qu. 2.

(3) I *Jean*, 2, 16.

(4) Conf. Augustin, *Opp.*, Antv., 1700, t. III, p. I, *in Exod.*, quæst. 71, p. 331.

(5) Serm. 155, c. 1, t. V, p. 516, *de Nupt. et Concup.*, 1, 24, t. X, p. 196 ; c. Julian., V, 3, t. X, p. 416.

(6) *Moral.*, IV, 26. *Opp.*, Paris, 1696, t. I, p. 123.

et ait nécessairement, dans tous les cas, un caractère moralement mauvais. Les mouvements de la concupiscence n'ont ce caractère, d'après le catéchisme romain (1), qu'en tant qu'ils outrepassent les bornes de leur destination naturelle et prennent une direction contraire à l'esprit et à la raison. Les désirs et les affections, tant qu'ils se meuvent dans les limites conformes à la nature, sont propres à soutenir et à favoriser la vie spirituelle dans ses rapports religieux et moraux, comme le prouve le catéchisme romain en détail (2).

Par conséquent, les seuls mouvements de la concupiscence qui soient exclus de la sphère du bien moral sont ceux qui violent les limites posées par Dieu, qui dépassent le but marqué par lui et méconnaissent la loi divine.

En vertu de ce principe essentiellement catholique, on comprend qu'on ne peut pas considérer la concupiscence dans les descendants d'Adam absolument comme le péché, ainsi que le font les protestants (3) en méconnaissant le sens du texte de S. Paul aux Rom., 7, 7.

Dans l'âme régénérée s'évanouit complétement ce qui déplaisait à Dieu dans la concupiscence comme suite de l'infection du péché originel ; la vertu victorieuse du principe chrétien détruit en elle les derniers restes de la concupiscence pervertie. Quoique la concupiscence demeure dans les Chrétiens baptisés comme un ferment de péché, *fomes peccati*, elle ne peut nuire à ceux qui lui résistent et qui en triomphent avec la grâce de Jésus-Christ ; elle n'est qu'une occasion de combat, « et celui qui combat sera couronné (4). »

(1) L. c., quæst. 5.
(2) L. c., quæst. 6; conf. quæst. 8.
(3) *Voy. Apol. conf. Aug. de peccato orig.*, 39, in Hase, *Libri symbolici eccl. evang.*, edit. II, Lips., 1837, p. 57.
(4) II *Tim.*, 2, 5.

C'est dans ce sens que le concile de Trente définit ce point dogmatique (1).

La morale catholique, s'appuyant sur cette doctrine du concile de Trente, enseigne que les mouvements, les attraits involontaires de la mauvaise concupiscence, s'ils s'élèvent sans consentement direct ni indirect de notre part, ne peuvent être considérés comme coupables ou comme des péchés.

L'opinion contraire mène à la négation de la liberté individuelle et à un système de nécessité. C'est dans ce sens que les Papes Pie V et Grégoire XIII ont condamné les propositions suivantes (*propositiones vulgo Bajanæ*) :

Art. L. *Prava desideria, quibus ratio non consentit et quæ homo invitus patitur, sunt prohibita præcepto :* Non concupisces.

Art. LI. *Concupiscentia sive lex membrorum et prava ejus desideria, quæ inviti sentiunt homines, sunt vera legis inobedientia.*

Art. LXXIV. *Concupiscentia in renatis relapsis in peccatum mortale, in quibus jam dominatur, peccatum est, sicut et alii habitus pravi.*

Art. LXXV. *Motus pravi concupiscentiæ sunt pro statu hominis vitiati prohibiti :* Non concupisces. *Unde homo eos sentiens et non consentiens transgreditur præceptum :* Non concupisces, *quamvis transgressio in peccatum non deputetur.*

L'idée erronée de la concupiscence dans l'homme déchu et régénéré est fondée sur une idée fausse du principe et de la nature du péché. *Voluntas*, dit S. Thomas dans son commentaire sur les Sentences de P. Lombard (2), *est principium moralium ; et ideo ibi incipit genus moris ubi primum dominium voluntatis invenitur.* De

(1) *Conc. Trid.*, l. c. Conf. Bellarm., *de Amiss. grat. et statu pecc.*, l. V, c. 5, t. IV, p. 278.
(2) II *Sent. dist.*, 24, quæst. 3, art. 2.

là il tire avec raison cette conséquence qu'aucun mouvement sensible n'est péché, et n'appartient à la sphère morale, si la volonté n'y prend part.

On comprend aussi, de ce point de vue, que les exigences de la nature de l'homme déchu perdent leur caractère de péché, *vera et propria peccati ratio* (1), au moment même où la volonté est, par la renaissance spirituelle, guérie de la plaie du péché mortel (2), et est ramenée dans la direction de Dieu. Ce qui lui imprimait naguère un caractère de péché, c'était la volonté étrangère à Dieu qui agissait en eux, en les attirant dans sa perversion et son trouble.

La volonté est-elle innocentée et sanctifiée : les mouvements subséquents de l'ancien état cessent d'être coupables ; il ne reste à la volonté sanctifiée que la tâche de libérer de plus en plus le corps encore asservi des restes du vieil homme, et de le former, en le purifiant, pour servir l'homme régénéré, le nouvel homme. A mesure qu'il se dégage de la nature, de ses désirs et de ses affections, la concupiscence devient utile aux intérêts spirituels, et elle les favorise, comme c'était sa destination primitive.

FUCHS.

CONCURRENCE DES FÊTES ECCLÉSIASTIQUES. D'après les prescriptions de l'Église, la solennité de chaque dimanche (que ce soit un dimanche ordinaire, *dominicæ per annum*, ou un dimanche plus solennel, *dominicæ I vel II cl.*), ainsi que celle de toutes les fêtes (de quelque rang qu'elles soient, fêtes doubles de première classe, fêtes semi-doubles ou fêtes simples), commence, pour le bréviaire, la veille, aux vêpres, et finit le jour même avec vêpres (abstraction faite des fêtes simples, qui n'ont pas de secondes vêpres). Si une fête a une octave, tous les jours de l'octave, *dies infra octavam*, qui ont rang d'une fête double, ont chacun leurs vêpres. Or, comme dans l'année une fête succède à l'autre, et comme chaque jour commence au moins une fête du chœur, *festum chori*, et qu'en outre les dimanches reviennent avec le commencement de chaque semaine, il arrive que souvent deux ou plusieurs fêtes se rencontrent à vêpres, *concurrunt*, c'est-à-dire que deux ou plusieurs fêtes ont chacune leurs vêpres propres le même soir dans le bréviaire. Mais l'Église n'exige pas qu'on dise deux ou plusieurs vêpres ; elle ne laisse pas non plus à l'arbitraire du chœur, ou de celui qui dit le bréviaire, de choisir à son gré de dire telles ou telles vêpres. Dans l'intérêt de l'ordre et de l'unité ecclésiastiques, il y a des prescriptions exactes sur ce qui doit avoir lieu dans ces cas, et on les trouve imprimées comme *tabella concurrentiæ* à la tête de chaque bréviaire. L'axiome qui sert de base à ces prescriptions est celui-ci : « Lorsque deux fêtes concourent, les vêpres de la fête qui a la préséance par son rang ou sa signification officielle ont la préférence ; cependant la fête moindre ne doit pas pour cela être complétement mise de côté ; on doit en faire *commémoraison*. Seulement, dans le cas où la fête qui prévaut est telle qu'elle doive occuper exclusivement l'attention des fidèles, la fête concurrente est passée sous silence. Mais si les deux fêtes concurrentes sont du même rang, sans qu'il y ait rien qui rompe l'équilibre entre elles, on tient compte des deux fêtes et l'on dit la moitié des vêpres de la fête précédente et la moitié des vêpres de la fête suivante. » Ainsi, par exemple, les vêpres de la fête simple disparaissent en tout temps devant celles de la fête semi-double, celles-ci (y compris le dimanche de toutes les classes) devant celles

(1) *Conc. Trid.*
(2) *Voy.* PÉCHÉ MORTEL. Cf. Bellarmin, l. c.

de la fête double ; celles-ci, quand elles sont de seconde classe, devant celles de première ; mais, en général, dans ce cas, on ne passe pas la fête moindre sous silence, on en fait commémoraison. Cette mémoire n'a pas lieu dans la concurrence des fêtes solennelles avec des fêtes moindres ; ainsi, par exemple, quand une fête double de première ou seconde classe concourt avec une fête simple ou un jour dans l'octave, ou lorsqu'un dimanche simple ou une fête semi-double se rencontre avec une fête double de seconde classe, ou une fête double de première classe avec une fête double ordinaire. Le détail se trouve au bréviaire.

Cf. aussi l'art. OCCURRENCE.

FR.-X. SCHMID.

CONDILLAC (ÉTIENNE BONNOT DE MABLY), abbé de Mureaux, membre de l'Académie française et de l'Académie royale de Berlin, frère de l'abbé de Mably, historien connu, naquit le 30 septembre 1714 à Grenoble, et mourut le 3 août 1780 dans sa terre de Flux, près de Beaugency, dans l'Orléanais. Son esprit se développa lentement, par suite de la faiblesse de sa constitution. Il montra toutefois de bonne heure de l'ardeur pour l'étude et un penchant particulier pour les recherches philosophiques. Après s'être acquis une certaine réputation par son premier ouvrage, *Essai sur l'origine des Connaissances humaines* (Amst., 1746, 1788, 2 vol. in-12), et être entré en relation assez intime avec Rousseau, Diderot et Duclos, il devint, en 1746, précepteur de l'infant Ferdinand-Louis, duc de Parme, petit-fils de Louis XV. Il s'acquitta de ces fonctions avec zèle et conscience, puis se retira dans la solitude, et sa nomination de membre de l'Académie française, en 1768, ne put le ramener à la vie publique. Il n'assista jamais aux séances de l'Académie et continua à s'occuper de travaux philosophiques. Les vices de la physique de Descartes (1) et le peu de développement que cet homme illustre avait donné à sa métaphysique avaient favorisé la propagation des idées de Locke en France, et Condillac se trouva à la tête des philosophes qui, durant cette période, firent remporter à l'empirisme une victoire temporaire sur la spéculation, mirent le doute, la négation religieuse à l'ordre du jour, unirent le scepticisme au plus honteux désordre des mœurs (2), réduisirent la philosophie à un pur matérialisme, faisant passer l'esprit pour le rêve de la chair et l'amour pour l'hypocrisie de l'égoïsme.

La clarté du style, qui est le principal mérite des écrits de Condillac, sa méthode, simple en apparence, et des recherches de psychologie empirique, intéressantes en elles-mêmes, excitèrent un engouement général, et Condillac fut pour la théorie du sensualisme ce qu'Helvétius devint pour le matérialisme pratique. C'est à ce point de vue et dans cet esprit que fut rédigée l'*Encyclopédie*, prétendu sommaire de toutes les sciences humaines, hostile à toute tendance surnaturelle, hostile avant tout à l'idée d'un Être unique et éternel. Cependant il est impossible de rendre Condillac responsable de toutes les conséquences qu'eut le sensualisme en France. Son mérite philosophique est beaucoup trop au-dessous de l'opinion qu'il en avait lui-même et qu'il en avait donnée à ses contemporains ; il se réduit à une prétendue théorie sur le développement de nos facultés et à quelques efforts pour expliquer l'association des idées, l'origine du langage et les rapports de l'homme avec les animaux.

Condillac s'est trompé, et les résultats de ses recherches sont peu satisfai-

(1) *Voy.* DESCARTES.

(2) Hase, *Hist. de l'Église*, 2e édition, § 519, p. 541.

sants, parce qu'il est resté à moitié route, voulant arriver à l'esprit par la nature au lieu de concevoir la nature par l'esprit. Condillac, par une singulière ironie, donna le nom de *Métaphysique* au système qu'il voulait faire prévaloir, et la première règle de son *Traité des Systèmes* (1) est qu'il faut rejeter les idées de la raison pure comme des hypothèses arbitraires, tout comme il faut renoncer à toute tentative de pénétrer l'essence des choses et les mystères de la nature, l'homme ne devant pas aller au delà de la portée de sa raison.

En vertu de cette règle, Condillac inclina plus vers Locke que vers Descartes, et ne s'écarta du philosophe anglais qu'en ce qu'il rejeta ses idées d'instinct et de mécanisme, et déduisit les facultés intellectuelles de l'homme de la sensation. La faculté de sentir est pour lui le principe du développement spirituel, et tous les phénomènes de l'esprit sont ramenés à la sensation, dont elles dérivent et qu'elles manifestent. Les idées, la science, les facultés, la réflexion, l'habitude, tout est pour lui transformation de la sensation; la sensation change de forme comme la glace quand elle se fond en eau et s'évanouit en vapeur. Le langage n'est qu'une transformation de la sensibilité vocale, et la science n'est qu'une langue bien faite.

Pour établir sa démonstration, dans son fameux *Traité des Sensations* (2), il applique son système à une statue recevant peu à peu les unes après les autres toutes les sensations qui constituent l'ensemble de la vie intellectuelle et finissent par en faire un homme organisé. Il décrivit ainsi l'histoire de la connaissance humaine, à laquelle il ajouta en supplément une dissertation spéciale sur la liberté. Celle-ci, suivant ce philosophe, est une détermination de la volonté, résultant de la réflexion d'une influence objective, influence qui précède tous les actes de notre volonté, tous les mouvements de notre pensée. Dans son *Traité des Animaux* (1) il fait une vive critique du système de Buffon sur la nature des animaux et de quelques autres opinions de ce savant, pour répondre aux reproches qu'on lui faisait d'avoir lui-même suivi le système de ce naturaliste. Chez les animaux comme chez l'homme, dit Condillac, toutes les facultés et les aptitudes sont le résultat de l'expérience. Son *Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme* (2) eut un sort particulier; il fut imprimé à Parme en 1769-1773; mais quelques allusions qui déplurent à la cour d'Espagne firent supprimer la première édition, dont un exemplaire, échappé à la suppression, parvint à Deux-Ponts et y servit à faire une seconde édition portant le nom de Parme. On autorisa alors la publication de la première édition, moyennant quelques cartons, et elle parut sous le titre également faux de Deux-Ponts. Cet ouvrage renferme une grammaire philosophique qui étudie les signes de la pensée; il contient une analyse des principes de l'art d'écrire, des éléments de mécanique, d'astronomie, de physique, d'histoire ancienne et moderne, le tout mêlé à une foule d'allusions politiques.

Condillac fit un très-malheureux essai de sa méthode analytique appliquée à la politique dans son livre *le Commerce et le Gouvernement* (3). Nous citerons encore parmi ses autres ouvrages : *la Logique*, ou les *Premiers Développements de l'art de penser*

(1) La Haye, 1749-1754, 2 petits vol. in-12
(2) Londr. et Paris, 1754, 2 petits vol. in-12.

(1) 1755, in-12.
(2) Deux-Ponts, 1782, 13 vol. in-8°.
(3) Amst. et Paris, 1776, in-12; 1795, in-8°.

(Paris, 1781, in-12; 1788, in-8°). Cet écrit était destiné aux écoles nationales de Pologne, et Condillac s'en exagéra beaucoup la portée en s'imaginant avoir ouvert une voie nouvelle à la logique, et en prétendant notamment avoir le premier introduit la méthode analytique dans la philosophie. On peut, en théorie, lui accorder son principe : « qu'il faut ramener la pensée à son principe le plus simple, pour arriver sûrement à la vérité. » Tout dépend de la manière d'appliquer ce principe.

Ses œuvres complètes parurent à Paris, an VI (1798), 23 vol. in-8°; ibid., 1798, 35 petits vol. in-18; ibid., 1803, 31 petits vol. in-12; 1821-22, 16 vol. in-8°, par les soins de M. Théry, avec une notice sur sa vie et ses ouvrages.

Cf. *Mémoires secrets pour servir à l'histoire de la république des lettres*, Londres, 1781, t. XVI. — Buhle, *Hist. de la Philos. moderne*, Götting., 1805, 6 vol., I Part., p. 56-76.

HÆUSLE.

CONDITION. On nomme ainsi, en droit, une circonstance dont, dans un contrat ou les obligations qui en dérivent, dépend la vertu du contrat ou de la promesse (*conditio de futuro*). Comme dans tout accord sur des obligations réciproques il faut admettre que cet accord est *sérieux, raisonnable* et *moral,* la doctrine chrétienne rejette, en morale et en droit, tout contrat contenant des conditions contraires aux lois naturelles et aux prescriptions morales qui dominent toute obligation volontaire (*conditiones impossibiles, illicitæ, turpes*), de telle sorte qu'elles rendent nul le contrat, sauf toutefois celui du mariage et des testaments.

Quant aux dispositions testamentaires, les volontés du défunt qui sont exécutables en elles-mêmes sont maintenues, et celles qui sont impossibles ou illicites sont considérées comme non avenues.

Relativement au mariage, le contrat subsiste et les conditions qui sont impossibles ou scandaleuses sont annulées. Si ces conditions sont contraires à l'essence du mariage (*bonum prolis, fidei et sacramenti*), comme par exemple si l'on mettait pour condition au mariage que les époux éviteront d'avoir des enfants, ou ne seront pas tenus à la fidélité, ou que la vie commune ne durera qu'un temps déterminé, dans ce cas le contrat de mariage serait nul en lui-même. *Voyez*, pour le détail, le décret de Grégoire IX : *Si conditiones.*

MACK.

CONDITION DE CHANGER OU DE NE PAS CHANGER DE RELIGION (droit privé). L'acquisition ou la perte d'un bien quelconque peut-elle dépendre de la condition qu'on changera ou non de religion? Cette question n'est pas résolue par le droit commun germanique, et les jurisconsultes sont d'avis très-divers. Beaucoup d'entre eux comptent cette condition parmi les conditions *moralement inadmissibles*, et déclarent un contrat fondé sur une telle condition invalide, et les dispositions testamentaires qui en dépendraient comme subsistant sans condition (1). D'autres la considèrent comme *admissible* (2). Une troisième opinion déclare la condition de changer de religion comme inadmissible, celle de conserver sa religion comme licite (3).

La seconde opinion, qui admet la condition, est évidemment celle du droit romain, si on examine impartialement l'esprit de cette législation. En effet, en elle-même cette condition ne peut ab-

(1) Sell, *Essais*, t. II, p. 143. De Savigny, *Système*, t. III, p. 184. Jæger, *Gazette de Linde*, t. III, p. 310.

(2) Vangerow, *Pandectes*, t. I, p. 310. Thibaut, *Système*, § 803. Wenning-Ingenheim, *Manuel*, § 136. Seuffert, *Manuel*, t. III, § 536.

(3) Eichhorn, *Introd. au Droit privé germ.*, § 79.

solument pas être considérée comme immorale. Sans doute on peut l'employer dans un but immoral, lorsqu'on cherche à agir sur la volonté d'autrui en vue de son propre intérêt ; mais elle peut aussi être absolument irréprochable, si, par exemple, elle doit faciliter le changement de religion d'une personne d'ailleurs déterminée par des motifs purs à conserver sa religion ou à en changer. D'après le droit romain, en général, on ne compte parmi les conditions moralement inadmissibles que celles qui par elles-mêmes violent la loi morale ; mais il ne renferme pas de défense générale quant à celles qui peuvent devenir immorales par les intentions qui en sont la base ; il ne parle que de certains cas particuliers, dont il déclare les uns illicites, par exemple la condition de ne pas se marier ; les autres licites, par exemple d'épouser une certaine personne ; la *conditio jurisjurandi* dans certains contrats.

HILDENBRAND.

CONFÉRENCES ECCLÉSIASTIQUES. On appelle conférences en général des entretiens de deux ou plusieurs personnes sur des matières importantes.

Au point de vue ecclésiastique les conférences ont pour objet des questions relatives au ministère sacré, et elles peuvent : 1° être ordonnées par l'Ordinaire ; 2° être le résultat d'une libre délibération des prêtres qui la tiennent.

I. Quant aux conférences ordonnées par l'Ordinaire, on les voit paraître pour la première fois au neuvième siècle ; elles semblent être nées des synodes diocésains. L'Église depuis son origine a toujours demandé aux membres du clergé de la piété et de la science, du moins une connaissance exacte de tout ce qui est nécessaire à leur saint ministère, et un grand nombre de décrets des conciles et des Papes ont fait aux évêques un devoir de veiller à l'instruction convenable de leur clergé. Outre d'autres moyens, les conciles provinciaux et diocésains devaient servir en partie à cette fin.

Tant que les diocèses furent restreints et que chaque ville de quelque importance fut un siége épiscopal, ces synodes purent suffire, et c'est pourquoi avant le neuvième siècle on ne trouve pas de trace de conférences. Mais lorsqu'après la chute de l'empire romain de nouveaux peuples entrèrent dans l'Église et que le Christianisme se répandit sur beaucoup de vastes contrées, les diocèses s'agrandirent. On y tint d'abord des synodes provinciaux et diocésains, d'après les capitulaires de Théodulphe et de Pépin, *Acta concilii Aquisgranensis,* 836, etc.

Comme il était à peu près impossible, du moins très-difficile, que tous les prêtres parussent à ces synodes, il fut ordonné qu'ils se réuniraient, par canton, chez l'archiprêtre ou le doyen, pour y former des conférences qu'on nommait calendes, *calendæ*, parce qu'elles se tenaient le premier jour de chaque mois, quand ce n'était pas un jour de fête. On les appelait aussi *chapitres*, *conférences capitulaires*, *consistoires*, *synodes*, *sessions*. Ces conférences furent ordonnées à différentes époques, d'après Thomassin (1), Régino (2), Hardouin (3) et d'autres auteurs ; ainsi par Charlemagne, dans ses capitulaires ; par Hérard, évêque de Tours ; par Hincmar, archevêque de Reims (840) ; par Riculf, évêque de Sion, en Suisse ; par Ulrich, évêque d'Augsbourg ; par Atton de Verceil ; en Angleterre par le concile d'Exter (*Excestercense*), 1131, et par celui de Londres, 1237.

Après cette période elles semblent être tombées en désuétude ; du moins

(1) *De Vet. et Nov. Eccl. discipl.*, p. II, l. III, c. 74.
(2) Lib. 1, can. 216.
(3) *Concil. Coll*, t. VI, p. 420 ; *Acta Concil. Mediolan.*

on n'a plus de preuve de leur tenue.

Il en est fait de nouveau mention, après le concile de Trente, dans l'archevêché de Milan, où S. Charles Borromée, suivant les décisions du concile, tint, à partir de 1565, des synodes provinciaux et diocésains et des *conférences capitulaires*, sur lesquelles il donna des dispositions détaillées et formelles dans le premier, le second et le quatrième synode (1565, 1569, 1576).

Cet exemple fut généralement suivi, et les conférences furent ordonnées : 1581, au concile de Rouen ; 1583, au concile de Reims; 1590, au concile de Toulouse, c. 3, n. 6, 7; 1596, au concile d'Aquilée, c. 18; 1607, au concile de Malines, tit. 7, n. 10, 14; 1680, par l'évêque de Luçon (règlement des conférences de l'évêché de Luçon de 1680, publié en 1685). Les *Acta conciliorum Cleri Gallicani* et les *Acta Parochorum Parisiensium*, publiés en 1682, à Paris, en rendent aussi témoignage. On considéra même ces conférences comme des suppléments des synodes diocésains, et ils furent déclarés tels en 1720 par la congrégation des cardinaux instituée à Rome pour l'exécution des décrets du concile de Trente, d'après Benoît XIV, *de Synod. diœc.*, l. 1, c. 2, § 5.

Dans les temps modernes elles ont été réorganisées par le prince-évêque Charles-Théodore, dans ses ordonnances du 28 mars 1801, du 5 janvier 1803 et du 16 août 1804, et elles continuent dans l'archevêché de Fribourg. On les institua aussi en 1829-1835 dans le diocèse d'Augsbourg. Elles sont en activité dans la plupart des diocèses de France ; chaque mois les prêtres d'un canton se réunissent chez le curé ou doyen du canton; on y traite les questions qui sont d'ordinaire désignées à la suite soit de l'*Ordo* du diocèse, soit d'un mandement, soit d'une circulaire spéciale de l'évêque, et dont chacune porte sur un point de dogme, de morale ou de liturgie.

Si nous examinons l'organisation de ces conférences, d'après les sources que nous avons indiquées, nous trouvons qu'elles ont toujours été ordonnées par des synodes ou des évêques; qu'elles devaient, dans les temps les plus anciens, se tenir deux fois par mois ; que c'était l'archiprêtre ou l'archidiacre, que ce fut plus tard le *vicarius forensis* ou le doyen qui convoquait les prêtres ; que les réunions avaient lieu chaque fois chez un autre curé en suivant l'ordre ; qu'elles étaient annoncées huit jours d'avance aux prêtres et au peuple, en chaire, et s'ouvraient par un sermon, l'office des Morts et une grand'messe; que la présidence en appartenait à l'archiprêtre ou au *vicarius forensis;* que celui-ci ou le curé du lieu où se tenait la réunion exposait les matières à traiter; que chacun des assistants pouvait à son rang exprimer son opinion; qu'on recueillait finalement les voix, on rédigeait la décision et on la transmettait à l'évêque; qu'en cas de doute ou d'indécision on s'en remettait à la décision de l'évêque; que les prêtres séculiers ayant charge d'âmes, ainsi les curés et les chapelains ou vicaires, pouvaient seuls assister à ces réunions; que ce ne fut que plus tard qu'on permit aux religieux qui étaient employés au ministère d'y prendre part. Quand d'autres ecclésiastiques désiraient y assister, il fallait qu'ils en demandassent la permission à l'évêque ou du moins au président de la conférence. Toutefois ces prêtres étrangers, et les vicaires ou chapelains, devaient se retirer lorsque les curés, après s'être consultés, avaient à s'entretenir plus confidentiellement des affaires de leurs paroisses et de certains cas de conscience. A la fin de la conférence le président devait annoncer l'époque et le lieu de la prochaine réunion. Ceux qui s'absentaient sans motif étaient condamnés à des amendes. S.

Charles Borromée avait ordonné en outre que chaque prêtre remît au président son billet de confession; les absents devaient l'envoyer. Moyennant ces conférences les évêques avaient la garantie que les prêtres ayant charge d'âmes possédaient ou acquéraient les connaissances nécessaires à l'administration convenable de leur ministère, et que le clergé en général avait une certaine instruction, une certaine culture d'esprit et de mœurs; c'est pourquoi tous les documents authentiques dont nous avons parlé exigent que, durant les conférences, on traite des questions ecclésiastiques et des cas de conscience, qu'on pouvait tirer du Missel, du Psautier, de l'Antiphonaire, du Martyrologe, du Lectionnaire (*Missale*, *Psalterium*, *Antiphonarium*, *Martyrologium*, *Lectionarium*), des quarante homélies de S. Grégoire le Grand et d'autres livres édifiants et instructifs. On devait traiter des questions relatives à l'administration des sacrements, aux cas réservés, aux cas de conscience difficiles, au ministère pastoral, aux décisions des conciles, aux matières des sermons, à la manière de prêcher, de faire les prières publiques, etc., etc. Dans les temps les plus anciens, lorsque la discipline de l'Église était encore publique, on traitait des moyens de maintenir cette discipline, on examinait les cas intervenus depuis la dernière conférence, tant pour les prêtres que pour les laïques, et l'on prononçait les peines ecclésiastiques encourues.

Dans certains cas des laïques étaient entendus comme témoins, par exemple le comte de la province, *comes provinciæ*, et d'autres personnages considérés. Cette pratique de la discipline de l'Église ayant changé plus tard, ces informations judiciaires disparurent des conférences.

Ce que nous venons de voir établit l'utilité des *Calendes;* mais, quelque utiles qu'elles fussent, elles ne durèrent qu'un temps, et, quelque peine que se donnassent les évêques pour obtenir, par leurs avis comme par leurs reproches et leurs punitions, la tenue exacte de ces conférences salutaires, ils se virent obligés d'en restreindre le nombre, et de les limiter à trois, à deux, puis à une seule par année. Finalement elles cessèrent tout à fait. Le malheur des temps, le manque de dotation de certaines paroisses, les opinions prédominantes à telle ou telle époque, l'absence d'intérêt, l'indifférence, la faiblesse, les passions humaines firent tomber l'institution toutes les fois qu'elle semblait avoir été ressuscitée par la sollicitude des évêques.

Ceux qui demandent que ces conférences soient généralement rétablies ne peuvent pas mettre en avant qu'elles sont d'une nécessité absolue, car l'Église ne les a ordonnées dans aucun concile œcuménique; aucun décret des Papes n'existe à cet égard, ce qui prouve qu'elles n'ont pas été considérées comme absolument nécessaires; puis, en fait, elles n'ont été en usage que dans certaines provinces, notamment en France, en Allemagne, en Angleterre; elles ne se sont produites que fort tard en Italie et en Belgique; pendant qu'elles étaient florissantes en Italie, elles tombaient en France; elles ont toujours été considérées comme des remèdes extraordinaires pour réveiller l'esprit ecclésiastique, pour ranimer la foi et la discipline affaiblies, pour réchauffer l'ardeur du clergé et favoriser son instruction. Presque toujours une décadence morale, une grande négligence des choses religieuses précédèrent les dispositions prises pour la tenue des conférences; elles ne sont pas d'ailleurs le seul moyen qu'ait l'Église d'instruire, d'élever, de former son clergé.

Ainsi la tenue de ces conférences n'est jamais que relativement néces-

saire, et dépend du jugement, de l'appréciation des évêques diocésains, et le clergé inférieur n'a pas autre chose à faire qu'à en tirer parti là où on les établit, afin qu'elles tournent au profit de l'Église et des fidèles et qu'elles restent affranchies des abus et des inconvénients qui s'y sont trop souvent introduits, et contre lesquels les évêques ont été obligés de prendre tant de mesures, de publier tant d'avertissements et de menaces.

II. Les conférences libres diffèrent des Calendes. L'Église n'a jamais défendu, elle a plutôt vu avec plaisir que des prêtres se réunissent de temps à autre pour s'entretenir de leur ministère et de tout ce qui peut le faciliter et le rendre plus efficace. Ces entretiens ont plusieurs avantages quand le zèle ecclésiastique, le désir de la science sacrée, l'amour de la vocation les animent et en sont le but; quand elles sont sagement dirigées et quand on en éloigne ce qui est contraire au vrai but de ces réunions, ce qui est abus ou a seulement l'apparence d'un abus. Si ces conférences devaient être fréquentes et régulières il faudrait que, dans l'esprit de l'Église, elles fussent autorisées par l'Ordinaire, que les matières traitées lui fussent soumises par le doyen avant ou après les conférences, comme ce fut toujours l'usage dans l'Église; car l'Ordinaire est chargé du salut du diocèse et de surveiller la doctrine, la conduite et les mœurs du clergé. Il faut dans ce cas observer les lois du pays, de manière que ces conférences ne soient pas considérées par l'administration civile comme des clubs ou des conventicules.

SCHAUBERGER.

CONFÉRENCES PASTORALES. *Voy.* CONFÉRENCES ECCLÉSIASTIQUES.

CONFESSEUR. Le prêtre qui administre le sacrement de Pénitence est appelé *Père* par le pénitent, parce qu'il entre avec lui dans un rapport analogue à celui qui unit le père au fils(1). Aussi le confesseur appelle-t-il le pénitent *Mon enfant.* Les prêtres seuls peuvent être confesseurs (2), et ceux-là seuls qui sont approuvés et qui ont reçu juridiction de l'évêque (3). L'approbation doit-elle être demandée à l'Ordinaire du pénitent, ou du prêtre, ou du lieu où la confession est entendue? Liguori prouve (4), d'après des décisions papales, que c'est l'Ordinaire du lieu qui doit donner l'approbation. L'absolution donnée sans juridiction est invalide. Le pénitent est libre de se choisir un confesseur parmi les prêtres approuvés. Il était autrefois de règle (5) qu'en temps de Pâques la confession devait se faire au curé, *proprius sacerdos ;* mais divers ordres avaient à cet égard des priviléges très-étendus. Aujourd'hui les fidèles peuvent choisir qui bon leur semble, même parmi le clergé séculier (6). Les protestants conservèrent pendant longtemps la règle rigoureuse par rapport au choix du confesseur; c'est avec peine que les princes pouvaient obtenir la liberté dont jouit le moindre Catholique (7). Souvent, lorsque de simples particuliers changeaient de confesseur, même lorsque l'élu était de la même paroisse, ils étaient exclus de la Cène par le premier confesseur (8); de telle sorte que le canoniste Böhmer (9) put dire avec raison: *Liquet majori libertate pollere pœnitentes in Ecclesiis Romano-Catholicis quam in plerisque protestantium.* Ainsi, en 1696, un conseiller prussien,

(1) Can. 8, c. XXX, quæst. 2 et quæst, 10, ibid.
(2) *Conc. Trid.*, sess. XIV, can. 10.
(3) *Ibid.*, sess. XXIII, cap. 15; sess. XIV, cap. 7.
(4) *Theol. mor.*, l. VI, tract. 4, § 548.
(5) C. 12, X, *de Pœnit.* (5, 38).
(6) Cf. Liguori, *Theol. moral.*, l. VI, tract. 4, §§ 564, 574.
(7) Bœhmer, *Jus eccles. protest.*, l. V, tit. 38, § 61.
(8) Bœhmer, l. c., § 65.
(9) Idem, l. c.

voulant s'assurer le libre choix d'un confesseur, eut besoin d'un ordre de cabinet spécial, et de certifier qu'il avait désintéressé le prédicateur au sujet de la taxe de la confession (1). Il est, par conséquent, évident que le motif de cette rigueur était l'argent que les protestants payaient au prédicateur.

BUCHMANN.

CONFESSEURS (LES SAINTS) (*confessores*).

D'après un usage qui remonte aux premiers âges de l'Église, on distingue, dans le langage ecclésiastique, deux classes principales de saints : les *martyrs* (2) et les *confesseurs ;* d'autres fois on distingue les *apôtres*, les *martyrs* et les *confesseurs*. On comprenait sous cette dernière dénomination, dans le commencement, seulement les saints qui, au temps des persécutions, avaient *confessé* courageusement leur foi devant les juges, sans avoir souffert de mauvais traitements, et notamment sans avoir perdu la vie. Bientôt cependant le sens du mot s'élargit, et l'on désigna par là, principalement après que les persécutions eurent cessé, les saints (hommes) qui s'étaient signalés pendant leur vie par l'énergie de leur foi, leur profonde piété, leur perfection morale, et en même temps par de grands services rendus à l'Église et à la religion.

C'est dans ce sens que le mot confesseur a prévalu dans le langage ecclésiastique, et l'on comprend sous cette dénomination tous les saints (hommes), sauf les martyrs. Ce mot, qui s'explique de lui-même, est évidemment emprunté à S. Matthieu, 10, 32. — L'Église, par le culte rendu aux confesseurs, veut conserver et honorer le souvenir de toutes les âmes parfaites qui ont servi Jésus-Christ avec éclat dans tous les siècles et dans tous les rangs. Parmi ces âmes parfaites sont les apologistes et l[e] Pères de l'Église, qui ont combattu pou[r] le Christianisme avec les armes de l'in[-]telligence et de la science et ont servi [à] établir et maintenir son autorité sur l[a] terre ; puis ceux qui, hérauts inspiré[s] de la foi, ont, jusque dans les der[-]niers temps, porté la lumière et l[a] semence de l'Évangile parmi les peupl[es] païens, ou, colonnes inébranlables d[e] l'Église, l'ont soutenue au milieu d[e] toutes les tempêtes et ont sauvé l[e] Christianisme à travers la nuit et l[a] barbarie des siècles ; enfin ceux qu[i,] jeunes et adultes, réalisant l'idéal de l[a] vie chrétienne, ont, par leurs exemple[s,] leurs vertus, leurs mœurs pures, leu[r] abnégation, leur ferveur, leur piét[é] profonde, leur vie contemplative et ac[-]tive à la fois, contribué à consolider dans l'Église et dans l'humanité, la cons[-]cience et l'esprit de la foi chrétienne [et] du dévouement pour Dieu et son Chris[t].

Si la liturgie ecclésiastique distingu[e] divers confesseurs, tels que les *pontife[s],* les *non pontifes*, les *docteurs*, c'est pa[r] suite des différentes formules de prière[s] et de chants dont se compose leur of[-]fice, par allusion à la différence de leu[r] activité, et aussi pour établir une cer[-]taine hiérarchie dans l'honneur mêm[e] qu'elle leur rend. Cette dernière diffé[-]rence ne repose en aucune façon sur l[e] rang plus ou moins élevé que ces saint[s] confesseurs tinrent durant leur vie[,] mais sur leur plus ou moins de mé[-]rite dans le service de l'Église et d[e] la religion. Elle n'établit aucune hié[-]rarchie extérieure. Au contraire, c'es[t] le principe intérieur de leur sainteté que l'Église veut honorer, et rien n'es[t] plus sensible que cette intention dan[s] le culte qu'elle leur rend ; car à côt[é] des Papes et des prélats, des prince[s,] des rois et des empereurs, apparais[-]sent, sur la même ligne, avec les mêm[es] prérogatives, de pauvres bourgeois, d[e] simples campagnards, d'humbles moi[-]

(1) Bœhmer, *Jus parochiale*, sect. IV, c. 1, § 13.

(2) *Voy.* MARTYRS.

nes, inconnus de leur temps, des solitaires privés de tout éclat extérieur, des mendiants, rebuts apparents de la société. Ce n'est donc que leur mérite intérieur, leurs services réels qui ont arraché leur mémoire à l'oubli, et ont confié à jamais leur nom à la postérité.

Le culte des confesseurs ne s'intro-luisit pas aussi tôt dans l'Église que ce-ui des martyrs, du moins d'après les émoignages qui nous sont parvenus. Les Apôtres et les martyrs furent les remiers l'objet d'une vénération parti-ulière, et rien de plus naturel. La sain-eté, sans le martyre, n'était pas, dans s premiers temps de l'Église, l'apanage pécial d'un petit nombre de fidèles; était le partage de toute l'Église ou du oins de la majorité des Chrétiens. La inteté n'éclatait à un degré éminent, x yeux des fidèles, à cette époque de rveur et de vertu, que dans les mar-rs. Leur héroïsme sauvait l'Église, le lte qu'on leur rendait réveillait l'en-ousiasme, relevait le courage, inspi-it la foi des fidèles et engendrait de uveaux martyrs.

Cependant nous trouvons de bonne ure des traces du culte liturgique ndu aux confesseurs. Abstraction faite s Apôtres, qui, sous certains rap-rts, rentrent dans cette catégorie, certainement le culte dont ils furent bjet dès le principe ne s'adressait pas iquement à leur qualité de martyr, is bien à celle d'apôtre, les écri-ns, et notamment les orateurs ecclé-stiques des premiers siècles, convient fidèles à imiter les martyrs, non-lement dans leur mort héroïque, is dans leurs vertus, et ils les pro-ent comme des modèles d'enthou-me religieux, d'abnégation chré-ne, de perfection évangélique. Ainsi ulte des martyrs renfermait déjà i des confesseurs. Mais nous avons témoignages directs de ce culte da- du troisième siècle. Origène parle d'une intercession de *tous les saints* de Dieu (1). Dans le même siècle, S. Cyprien s'efforce de faire rendre aux confesseurs les mêmes honneurs qu'aux martyrs (2).

Nous avons plus de preuves dans le quatrième siècle (3). C'est surtout le culte de la sainte Vierge qui se prononce plus nettement à cette époque. Nous savons notamment qu'en Occident S. Martin, évêque de Tours, qui mourut vers 400, obtint, peu après sa mort, un culte d'abord dans le royaume des Franks, qui l'élut patron de la France et célébra le jour de sa mort comme un jour de fête solennelle. Depuis cette époque, le culte des confesseurs devint plus général et se confondit bientôt avec celui des martyrs.

Il est assez facile de comprendre pourquoi ce fut précisément au quatrième siècle que le culte des saints confesseurs prit un caractère plus formel, plus général. A cette époque de l'histoire l'Église commença à jouir de quelque repos; sa vie fut plus paisible, et dès lors l'exemple des vertus calmes et silencieuses prenait une valeur plus grande au milieu de la paix générale.

Le culte des saints personnages de l'Ancien Testament appartient aussi aux premiers siècles. — Le culte ecclésiastique des confesseurs dépend absolument de l'autorisation de l'Église (4). Beaucoup de confesseurs ne sont honorés que dans certains pays, dans certaines églises; d'autres le sont dans l'Église entière. A ceux-ci appartiennent presque tous ceux dont la liturgie romaine fait mention.

Cf. Luft, *Liturgie*. *Voy.* SAINTS.

LUFT.

(1) *De Orat.*, c. 11. *In Cantic.*, 4, 4. *Contra Cels.*, l. 8.

(2) C. 37, *ad Presbyt. et Diac. de zel. et liv.*

(3) Hieron., *Ep.* 108, *ad Eust. Vit. S. Hilar.* *Sozom.*, 3, 14.

(4) *Voy.* BÉATIFICATION et CANONISATION.

CONFESSION, ou aveu de ses péchés, seconde condition nécessaire pour recevoir d'une manière efficace le sacrement de Pénitence. D'après la doctrine de l'Église catholique, l'aveu de tous les péchés mortels commis depuis le Baptême, dont le pénitent a souvenir après avoir soigneusement examiné sa conscience (1), est une condition ordonnée de Dieu pour obtenir la rémission de ses péchés (2).

L'aveu doit-il être *public* ou *secret* (confession auriculaire)? C'est une question qui appartient uniquement au domaine de la discipline, et que le concile de Trente a décidée en déclarant qu'il n'est pas prudent d'obliger les pénitents à une confession publique par une loi humaine (3), quoique anciennement, dans des circonstances différentes, l'Église avait jugé utile de faire ordonner au pécheur, comme œuvre de pénitence, de reconnaître par un aveu public des fautes commises publiquement (4).

Le premier adversaire de la nécessité de la confession fut Wiclef, dont le concile de Constance rejeta un certain nombre d'articles, parmi lesquels le septième, ainsi conçu : *Si homo debite fuerit contritus, omnis confessio exterior est sibi superflua et inutilis.* Les réformateurs du seizième siècle adoptèrent cette opinion. Quand on considère superficiellement la doctrine luthérienne, il semble d'abord qu'au sujet de la confession, telle qu'elle ressort de certains passages des livres de Luther, il n'y a pas de différence avec la doctrine catholique; mais cette similitude apparente s'évanouit quand on y regarde de plus près, et on reconnaît que le système luthérien renie précisément ce qui, dans la doctrine catholique, est l'essentiel, savoir, l'institution divine et la nécessité absolue de la confession, et que Luther ne l'estime que comme une œuvre délicate de discipline, et ne la recommande que comme une institution humaine, mais éminemment sage. Dans la circulaire adressée aux habitants de Francfort (1), Luther se vante « d'avoir affranchi les consciences, plus tôt que ne le pouvaient rêver les fanatiques, du poids insupportable de la loi papale, qui ordonnait de raconter tous ses péchés et qui avait inspiré aux consciences simples de si grandes terreurs qu'elles tombaient dans le désespoir, et que la confession était devenue un long, un éternel martyre. » On voit avec quelle énergie Luther proteste contre l'accusation d'avoir conservé la confession papiste. Il décrit la métamorphose que sa réforme a imprimée à l'institution catholique dans les termes suivants : « Nous conservons la confession en ce sens que les pénitents racontent quelques-uns des péchés qui leur pèsent le plus; mais il ne s'agit pas des personnes raisonnables et des pasteurs, qui savent ce qu'est le péché, et n'ont pas besoin qu'ils en fassent l'aveu. C'est pour la jeunesse qui a besoin de direction, c'est pour l'homme vulgaire qui a peu d'intelligence, que nous conservons une pratique qui les élève et les fortifie dans la discipline et la raison chrétiennes. La confession qu'ils font sert non-seulement à nous faire entendre le récit de leurs fautes, mais à les examiner et à nous assurer qu'ils savent le *Pater*, le Symbole, les dix Commandements, l'expérience ne nous ayant que trop révélé combien le peuple et la jeunesse apprennent peu de chose par le sermon! »

Ainsi, au fond, la confession était abolie; ce qu'on appelait encore de ce

(1) *Trid.*, sess. XIV, cap. 8.
(2) *Trid.*, l. c., can. 6-8.
(3) Sess. XIV, cap. 5.
(4) Massuet. *Diss. in Iren.*, iii, 7.

(1) Wittenb., édit. allem., t. II, p. 2526.

nom n'était plus qu'une épreuve catéchétique; car l'aveu de quelques péchés graves, fait au gré du pénitent, n'était plus que l'accessoire. On comprenait ce que Luther entendait par les gens raisonnables, qui étaient exemptés de cette peine. Mais le désir de se soumettre à ce martyre se manifesta si fréquemment qu'il fallut prescrire aux visiteurs d'apprendre au peuple « que les personnes raisonnables pouvaient s'approcher du Sacrement sans confession; car il ne fallait pas que de cette confession tolérée naquît une nouvelle querelle papiste, et qu'elle devînt une habitude nécessaire (1). »

La fraction protestante réformée tint cette confession catéchétique pour superflue, et abolit même l'apparence de la confession auriculaire (2). Cette suppression était logique, quoique Luther ne fût pas de cet avis et attaquât assez vivement le radicalisme réformé (3).

Les livres symboliques protestants enseignent aussi, dans le sens de Luther, que l'énumération des péchés particuliers n'est pas nécessaire, et qu'il ne faut conserver cette pratique que pour les ignorants et les gens dissolus (4). La théologie luthérienne s'est appliquée à bien établir la grave différence qui existe, malgré l'identité des noms, entre la confession luthérienne et la confession catholique (5). Les ordonnances ecclésiastiques émanées des princes protestants, en qualité d'évêques suprêmes, restreignent l'efficacité de la confession à l'utilité pédagogique résultant de l'entretien confidentiel qu'elle suppose, et ont soin de l'affranchir de toute espèce d'entrave. « De même, dit l'ordonnance ecclésiastique de la Saxe électorale (1), que personne n'est contraint à faire l'aveu papiste de ses fautes, de même les ministres de l'Église ne doivent pas indiscrètement demander à leurs pénitents ce que ceux-ci ne leur diront pas, la confession étant établie, non pour servir d'inquisition des péchés secrets, mais uniquement pour instruire les ignorants et consoler les consciences troublées... La discipline, l'instruction exigent qu'on ne laisse pas tomber la confession auriculaire, et qu'on la conserve jusqu'à ce que le peuple qui pratique les sacrements par habitude, sans savoir ce que c'est qu'un sacrement, soit suffisamment instruit et puisse s'approcher en connaissance de cause de la Cène. » L'ordonnance ecclésiastique de la Basse-Saxe défend d'abolir la confession privée et donne les motifs de cette défense (2). Ces motifs sont d'une nature toute pédagogique; à la conclusion il est dit : « Nous voulons aussi démontrer que nous n'entendons pas autoriser par là la tyrannie papiste, qui tourmente et martyrise la conscience des gens, et les oblige à avouer toutes leurs fautes à leur confesseur, prétendant que les péchés non déclarés ne sont pas pardonnés. Tous ces usages et toutes ces doctrines ont été introduits, sans précepte ni exemple, par les chefs fanatiques des papistes aveuglés. »

Cette dernière assertion, que l'aveu spécial des péchés a été introduit sans précepte ni exemple, est empruntée à la théologie luthérienne, qui, affirmant que la confession n'est pas nécessaire, ne peut trouver son excuse que dans la prétention exorbitante et désespérée que la confession était inconnue à l'antiquité chrétienne et n'est qu'une invention hu-

(1) *Instruction pour les visiteurs*, p. VII, n. 10.
(2) Conf. Calvin, *Inst.*, III, 4, 17, 19.
(3) Cf. édit. all. de Wittenb., p. II, p. 253, *a*.
(4) Cf. *Conf. Aug.*, art. 11, Rechb., p. 12.
(5) Cf. Bened. Carpzov, *Jurisprud. consist.*, II, def. 275, § 4.

(1) Conf. les passages dans Carpzov, l. c.
(2) Conf. *Thesaurus Const. theol.*, lib. I, memb. 3, sect. 3, num. 35, t. I, p. 904.

maine des temps postérieurs. Les Luthériens ne dirent pas exactement à quelle époque, d'après eux, la confession avait été inventée; mais Calvin affirma nettement qu'Innocent III avait proclamé la nécessité de la confession, abandonnée avant lui à l'arbitraire des pénitents (1).

Dallæus et les autres polémistes protestants s'associèrent à cette opinion, qui a prédominé jusqu'à nos jours chez les Luthériens. Mais le canon du quatrième concile de Latran, relatif à ce sujet, ne dit en aucune façon que désormais on confessera ses péchés; il désigne seulement à qui et quand il faut faire sa confession, et il pourrait, par conséquent, si cela était nécessaire, servir de preuve que la confession devait avoir existé avant lui. Pour démontrer que l'antiquité chrétienne ne croyait pas à l'institution divine de la confession, Calvin met en avant le fait qui eut lieu à Constantinople sous le patriarche Nectaire, et il ajoute : *Ob id facinus Nectarius, vir et sanctitate et eruditione clarus*, CONFITENDI *ritum abrogavit. Hic, hic aures asini isti erigant. Si lex Dei erat auricularis confessio, qui ausus esset Nectarius eam refigere et convellere? Nectarium, sanctum Dei hominem, omnibus veterum suffragiis probatum, hæreseos et schismatis accusabunt?* — Mais qu'on relise cette histoire dans Socrate (2) ou dans Sozomène (3), et on verra combien Calvin l'a falsifiée; car ni l'un ni l'autre de ces historiens ne dit que Nectaire abolit la confession; ils parlent uniquement de l'abolition de la confession publique et du prêtre chargé d'y veiller. Sozomène suppose en outre la nécessité de la confession une chose *connue* (4); de sorte que cette histoire, si elle est comprise telle qu'elle est arrivée et non comme l'a défigurée l'esprit de parti (Musculus ayant même intitulé le seizième chapitre : *Quomodo abrogata fuerit privata confessio*), peut être considérée comme une preuve de fait qu'on était alors convaincu de la nécessité de la confession (1).

Il en est de même des preuves tirées du traité *de Pœnitentia* qui forme la *quæstio III* de la *Causa XXXIII* (2). Toute l'antiquité chrétienne a ignoré l'opinion protestante d'après laquelle la confession n'est pas nécessaire pour la rémission des péchés; c'est ce qui est hors de doute pour quiconque accepte des preuves historiques en général (3).

C'est avec raison que Bellarmin remarque qu'une institution telle que la confession, que « les réformateurs » trouvèrent avoir existé avant eux, n'avait pu être introduite par les hommes. *Tanta*, dit-il, (4) *profecto hujus rei difficultas est ut nullo modo credibile sit aut Ecclesiæ præsides ausuros fuisse legem ejusmodi ferre, aut populis persuaderi potuisse ut ejusmodi legem acciperent et tot jam sæculis observarent, nisi divinum imperium, divina institutio, divina promissio accessissent.* Lors même qu'il n'aurait pas plu à l'apôtre S. Jean de nous rapporter les célèbres paroles du Sauveur (5) transmettant aux Apôtres le pouvoir judiciaire, qui, sans la confession, telle que l'Église catholique

(1) Conf. *Inst.*, III, 4, 7.
(2) *Hist. eccl.*, V, 19.
(3) *H. E.*, VII, 17.
(4) L. c., c. 16.

(1) Conf. Bellarm., *de Sacr. Pœnit.*, III, 14. Perrone, *Prælect. theol. de Pœnit.*, c. 3, § 149 sq. Denis de Sainte-Marthe, *Traité de la Confession*, dans le 4e vol. de *la Perpétuité, etc.*, de Migne, Paris, 1841, p. 333 sq., 904 sq.
(2) Conf. Natal. Alex., *Dissert. ad sæc. XIII et XIV*. Denis de Sainte-Marthe, l. c., l. I, c. 29.
(3) Conf. Buchmann, *Symbol. popul.*, 2e éd., Mayence, 1845, t. II, p. 306, et *Perpétuité, etc.*, de Migne.
(4) L. c., l. 3, c. 12.
(5) *S. Jean*, 20, 21-23.

la demande, ne pourrait s'exercer qu'arbitrairement et non pour le salut des âmes, la nature même de cette institution ferait conclure qu'elle a commencé avec le Christianisme et doit, par conséquent, être d'origine divine. Si dans le principe la doctrine protestante avait prévalu seulement pendant cinquante ans, aucun pouvoir humain n'aurait plus été à même d'amener les communautés chrétiennes à la conviction opposée, savoir, que la confession est nécessaire pour la rémission des péchés; bien moins encore aurait-on réussi à amener les pécheurs à accuser en détail leurs péchés. Chaque essai de ce genre eût été repoussé par le souvenir de l'antique coutume.

Comment aurait-on pu convaincre des princes et des rois de se soumettre à cette loi, pénible pour tout homme, s'il y avait eu en effet un temps où la confession n'était considérée que comme un frein pour maintenir et diriger le peuple et la jeunesse? Il ne faut pas oublier non plus que, si la confession est une torture (*carnificina*) pour les laïques, suivant l'expression des Calvinistes, elle l'est doublement pour les ecclésiastiques. Il faut rappeler aussi que les Grecs et toutes les sectes orientales, les Arméniens, les Cophtes, les monophysites et les Nestoriens, sont d'accord avec l'Église catholique sur la nécessité de l'institution divine de la confession (1).

Pour que la confession soit valable il faut que le confesseur soit approuvé (2), et ne soit pas sous le coup d'une censure qui entraverait sa juridiction.

Quant au pénitent, il faut que la confession soit accompagnée de repentir, qu'elle soit complète et orale (*vocalis*). Si la confession n'est pas accompagnée de repentir (3), elle est invalide et il faut qu'elle soit renouvelée. Une preuve certaine qu'il n'y a pas de repentir, c'est la recherche que fait le pénitent d'un confesseur qui entende difficilement, ou le peu de soin qu'il met à éviter l'occasion du péché, le refus de réparer un dommage qu'il a causé ou d'interrompre une habitude coupable. L'absolution est invalide dans ce cas, et, du côté du prêtre, sacrilége, s'il a connu cette absence de repentir.

L'intégrité de la confession, *integritas*, est double, formelle et matérielle. Les cas où la première suffit sont énumérés dans Liguori (1). Si l'on voulait poser une règle générale à cet égard elle pourrait être conçue en ces termes : L'intégrité formelle suffit dans tous les cas où l'intégrité matérielle est physiquement impossible ou moralement inadmissible. Il y a *moralis impotentia*, d'après Liguori (2), *quando ex confessione certi peccati vel circumstantiæ timetur merito grave damnum, proprium vel alienum, sive confessarii, sive alterius, corporale vel spirituale, quia præceptum divinum de integritate non obligat cum tanto incommodo, quod tantum esse posset ut peccares confitendo.*

C'est le plus souvent le *damnum famæ* qui est ici en jeu. Quoiqu'il soit formellement interdit aux confesseurs de rechercher le nom du complice (3), cependant, même sans cette recherche coupable, les péchés d'un tiers peuvent être connus par la confession d'un pénitent. Le pénitent est alors obligé de se choisir un confesseur auquel la personne complice est inconnue (4). Dans tous les cas où l'intégrité formelle est insuffisante, l'intégrité matérielle est *indispensable*. Elle consiste à confesser tous les péchés mortels dont le péni-

(1) *Perpétuité de la Foi, etc.*, III, 823.
(2) *Voy.* CONFESSEUR.
(3) *Voy.* REPENTIR.

(1) *Theol. moral.*, § 479 sq., t. VI.
(2) L. c., § 487.
(3) Liguori, l. c., § 491.
(4) Liguori, l. c., § 489

tent peut se souvenir après un examen soigneux, avec leur nombre et les circonstances qui en peuvent modifier la nature (1). Il n'est pas ordonné de confesser les péchés véniels, mais cela est recommandé (2). Il faut des motifs physiques ou moraux absolus pour s'écarter du principe qui veut que la confession soit orale (3).

Il faut distinguer la confession écrite de la rédaction faite par le pénitent de ses péchés afin d'aider sa mémoire pour l'intégrité de sa confession ; mais tous les ascètes n'accordent pas cette permission, et cet usage n'est pas nécessaire, car le manque de mémoire, *lapsus memoriæ*, n'invalide pas la confession.

BUCHMANN.

CONFESSION (BILLET DE), *schedula confessionis.* Billet qu'en temps de Pâques le confesseur donne à son pénitent pour attester que celui-ci s'est confessé, et qui, dans le cas où, avant l'administration de la sainte Eucharistie, il y aurait quelque doute sur sa confession, en serait la preuve. Cf. *Synod. Colon.*, *anni* 1549, *in Harduini Collect. Concil.*, t. IX, p. 2108.

CONFESSION (DENIER DE), petite offrande volontaire, en argent, que donnent les pénitents à leurs confesseurs et qui appartient au casuel. Cette offrande est depuis longtemps hors d'usage dans l'Église catholique ; elle subsiste encore parmi les protestants. Elle est en partie traditionnelle, en partie expressément ordonnée, de sorte que le pasteur y a droit et se réserve ce droit lorsqu'un membre de sa paroisse lui demande l'autorisation de se confesser à un autre pasteur. — Cf. Wiese, *Manuel du Droit ecclésiastique*, P. 3, 1re sect., p. 341. — *Voy.* CONFESSEUR.

(1) *Trid.*, sess. XIV, c. 5.
(2) *Trid.*, l. c. Perrone, *de Pœnit.*, c. 3, prop. 3.
(3) Liguori, *Theol. moral.*, § 493.

CONFESSION (PRÉCEPTE DE LA). Quoique l'administration du sacrement de Pénitence ne soit attachée à aucun temps déterminé, il y eut dès l'origine des ordonnances relatives à la réception de ce sacrement. C'était surtout le Carême qui était le temps recommandé pour la confession (1). La ferveur des pénitents était telle que l'Église n'eut pas besoin d'avoir recours à des peines pour obtenir que ce devoir sacré fût rempli. Ce fut le quatrième concile de Latran, de 1216, qui, le premier (2), ordonna que quiconque ne s'est pas confessé au moins une fois l'an, et n'a pas reçu la sainte Eucharistie en temps de Pâques, sera exclu de l'Église pendant sa vie et privé de la sépulture chrétienne après sa mort. Des adversaires superficiels de l'Église catholique ont conclu de cette décision que la confession fut instituée par Innocent III, sous le pontificat duquel fut tenu ce concile. On pourrait, avec autant de raison, en conclure que ce Pape institua le Sacrement de l'autel. Calvin pense (3), d'après les mots *omnis utriusque*, que les hermaphrodites seuls doivent confesser leurs péchés. Quant à l'institution même de la confession, qui n'est due ni à un Pape, ni à un concile, mais à Jésus-Christ (4), il est ridicule de vouloir prétendre, d'après le canon *Omnis utriusque*, que la communion fréquente est interdite aux Catholiques, comme l'ont fait des polémistes protestants. Rien dans les paroles de ce canon ne peut, même de loin, rendre cette assertion plausible. Les vives recommandations du concile de Trente (5) et celles des plus grands ascètes catholiques pour la communion fréquente répondent à la gratuite affirmation des

(1) Schmid, *Liturgique*, Passau, 1832, III, 135.
(2) C. 12, X, *de Pœnit.* (5, 38)
(3) *Institut*, l. 3, c. 4, § 7.
(4) *Voy.* CONFESSION.
(5) Sess. XXII, c. 6.

protestants. Toutes ces recommandations se rapportent aussi au sacrement de Pénitence. La Chrétienté était si loin d'interpréter la discipline ecclésiastique dans ce sens protestant qu'il fallut des ordonnances des souverains protestants pour abolir « le mode désordonné, scandaleux et papiste, de courir fréquemment à la table du Seigneur. » Dedeken, *Thesaurus consilior. theologicor.*, t. I, p. 909.

BUCHMANN.

CONFESSION (SCEAU DE LA), obligation imposée au confesseur de ne rien dévoiler, sans la permission du pénitent, de ce qui lui a été dit dans le confessionnal pour obtenir l'absolution. Le prêtre qui manque à ce devoir est destitué de sa fonction et est enfermé à perpétuité dans un couvent pour y faire pénitence. Telles sont les décisions expresses du Droit canon. Il est dit (1) : *Ante omnia caveat ne de his qui ei confitentur peccata alicui recitet, non propinquis, non extraneis, neque, quod absit, pro aliquo scandalo; nam, si hoc fecerit, deponatur, et omnibus diebus vitæ suæ ignominiosus peregrinando pergat* (2). Ailleurs il est dit : *Caveat omnino (sacerdos) ne verbo, aut signo, aut alio quovis modo, aliquatenus prodat peccatorem. Sed si prudentiori consilio indiguerit, illud absque ulla expressione personæ causæ requirat; quoniam qui peccatum in pœnitentiali judicio sibi detectum præsumpserit revelare, non solum a sacerdotali officio deponendum decernimus, verum etiam ad agendam pœnitentiam in arctum monasterium detrudendum.*

D'après ces décisions, peu importe de quelle façon le secret de la confession est violé, que ce soit en parole, en geste, en signe. Il faut par conséquent soigneusement éviter, pendant et après la confession, tout ce qui pourrait occasionner une conclusion quelconque sur ce qui s'est passé dans le confessionnal. Le confesseur doit donc, au confessionnal, éviter tout mouvement, toute mine, tout profond soupir qui pourrait trahir le pénitent.

Le même soin doit être observé après la confession (1). Les moralistes décidèrent longtemps en sens divers, jusqu'à ce que Clément VIII, par son bref du 20 mai 1594, résolut négativement (2) la question de savoir s'il est permis de faire usage dans l'administration de ce qu'on a appris dans le confessionnal, de destituer, par exemple, un fonctionnaire dont le supérieur n'apprend les prévarications que par la confession. De même il a été décidé, en date du 18 novembre 1682, que le supérieur n'est pas justifié de refuser sa voix, dans l'élection pour un bénéfice, à celui qu'il en sait indigne seulement par la confession (3).

Liguori partage aussi l'avis de ceux qui pensent que le prêtre n'est pas autorisé à éviter des embûches dont il n'a eu connaissance qu'au confessionnal (4). Il va sans dire que le silence est de rigueur, que l'absolution ait été donnée ou non; on peut même considérer comme violant le sceau de la confession l'ecclésiastique qui dit si quelqu'un s'est confessé à lui (5). Le danger de perdre la vie n'affranchit pas de l'obligation de garder le secret de la confession. On sait que l'Église honore S. Jean Népomucène pour avoir gardé héroïquement, au prix de sa vie, le secret de son confessionnal.

Dans les temps modernes on a vu des

(1) C. 2, d. VI, *de Pœnit.*
(2) C. 12, X, *de Pœnit.* (5, 38).

(1) C. 2, X, *de Offic. jud. ordin.* (I, 31). Conf. Gonzalez Tellez, *Comment.*, l. I, tit. 31, c. 2.
(2) Liguori, *Theol. moral.*, l. VI, tract. IV, § 656.
(3) Liguori, l. c., § 657.
(4) L. c., § 659.
(5) Conf. Seitz, *Journal de Droit ecclés.*, Ratisbonne, 1842, t. I, cah. 2, p. 3, où est explicitement exposé un cas de ce genre survenu à Trèves.

lois civiles vouloir obliger, dans différentes circonstances, les prêtres à dévoiler ce qui leur avait été confié dans le secret; mais l'Église a vivement défendu l'inviolabilité du sceau de la confession.

On a vu aussi dans différentes diètes, en Allemagne, combien de fausses notions sont répandues à cet égard sur la doctrine catholique. Il en fut par exemple question à la diète de Weimar, en 1836; mais le parjure auquel on voulut obliger les ecclésiastiques rencontra une vive opposition, et l'un des députés qui avaient voulu faire décréter la légalité de cette violation daigna déclarer qu'il ne fallait obliger le prêtre catholique à avertir les autorités que dans le cas où le pénitent ne remplirait pas les trois conditions de la Pénitence, la contrition, l'aveu et la satisfaction (1). Les prêtres devaient par conséquent être tenus d'avertir les autorités de ce qui n'avait pas été confessé.

Le gallicanisme avait, en quelque sorte, préparé cette tendance à faire du confessionnal un véhicule des procès politiques, en déclarant que les ecclésiastiques étaient tenus d'avertir les autorités lorsqu'ils apprenaient dans leur confessionnal des attentats contre la sûreté de l'État. Les Jésuites se défendirent contre les insinuations dont ils furent l'objet à cet égard (2).

On comprend pourquoi l'Église veut que tout ce qui se passe au confessionnal soit enveloppé du plus inviolable mystère. D'après la doctrine catholique l'absolution est la condition de la réacquisition de la grâce de la justification perdue après le baptême par le péché mortel, et l'absolution met pour condition un aveu contrit et complet.

Sans le sceau de la confession l'institution de la Pénitence serait entourée

(1) *Gaz. univ. de Darmstadt*, 1836, n° 100.

(2) Conf. Bœhmer, *Jus eccl. protest.*, l. V, tit. 38, § 50.

de difficultés qui ne ressortent pas de sa nature même. L'Église, voulant atteindre son but, remplir sa mission, qui est de rétablir par la pénitence la réconciliation avec Dieu, dut chercher à mettre de côté tout ce qui pouvait rendre la confession difficile et éloigner de leurs fonctions les prêtres qui ne se faisaient pas scrupule de communiquer à d'autres ce qui leur avait été confié sous le sceau du silence.

Quoique Luther eût renoncé à la doctrine catholique des rapports de l'absolution et de la justification, de la confession et de l'absolution, et eût laissé la confession à l'arbitraire de chacun, il conserva, en faveur de ceux qui voulaient se servir de ce moyen pour soulager leur conscience, les prescriptions de l'Église catholique sur le sceau de la confession. Comme on lui demandait si le curé pouvait donner témoignage de ce qui lui avait été dit en confession, il répondit : « Ce n'est pas à moi qu'on s'est confessé, c'est au Christ. Le Christ gardant le secret, je le garderai aussi, et je dirai nettement : Je n'ai rien entendu ; si le Christ a entendu quelque chose, qu'il le dise ! »

Les docteurs de droit ecclésiastique protestants proclamèrent les mêmes principes et ne firent pas difficulté de s'appuyer sur le Corps du Droit canon qu'on fait encore aujourd'hui un mérite à Luther d'avoir brûlé (1). Cependant les souverains protestants attaquèrent souvent ces principes et réclamèrent des prédicateurs des déclarations qui ne s'accordaient point avec cette théorie rigoureuse.

La peine de la violation du sceau de la confession n'a pas lieu *ipso jure;* il faut qu'elle soit prononcée par une sentence judiciaire (2). Le secret de la

(1) Conf. Carpzov, *Jurisprud. consistorialis*, l. III, def. 25.

(2) Gonzalez Tellez, *Comment.*, l. I, tit. 31, c. 2, § 5.

confession n'est pas violé si la confession a eu lieu *dolose, non ad recipiendum Sacramentum*, ou si le pénitent donne au confesseur l'autorisation de parler, bien entendu que le confesseur ne dépasse pas les limites ou les conditions de cette autorisation.

Cf. Liguori, *Theol. moral.*, lib. VI, tract. 4, § 657.

BUCHMANN.

CONFESSION ANGLICANE. *Voyez* GRANDE-BRETAGNE.

CONFESSION D'AUGSBOURG. *Voy.* AUGSBOURG, t. II, p. 102.

CONFESSION BELGE (*Confessio Belgica*). Si Calvin (1) rejeta, dès l'origine de sa prétendue réforme, l'autorité des trois Symboles œcuméniques, parlant même avec mépris du Symbole de Nicée (*Patres Nicæni fanatici,— Symbolum Nicænum battologias arguit,— carmen cantillando magis aptum quam confessionis formula,* — dit-il dans son livre *de vera Ecclesiæ reformatione*, p. 480), ce crime fut bientôt puni par cela que jamais aucun écrit symbolique calviniste ne put obtenir une autorité généralement reconnue parmi les réformés. Il existe à peu près autant de confessions réformées que d'États, que de villes, dans lesquels la doctrine réformée s'est introduite, et quelques-uns de ces États, certaines de ces villes ont plusieurs Symboles. Cependant l'innombrable quantité de ces écrits confessionnels se divisent, d'après leur esprit, en deux classes, les uns ayant été rédigés avant Calvin, ou du moins sans son influence, les autres ayant été rédigés après son apparition, sous son influence, ou du moins dans l'esprit de sa doctrine. A la seconde classe appartient la *Confession belge*, en trente-sept articles. Elle était d'abord un écrit privé de Gui de Bres, qui la rédigea avec Adrien Saravia et d'autres collaborateurs, en 1561, et la publia l'année suivante en français. Elle fut bientôt imprimée en hollandais, à plusieurs reprises, notamment en 1571, retravaillée et confirmée, sauf quelques points peu importants, par le synode tenu à Dordrecht en 1574, et obtint ainsi peu à peu l'autorité d'un Symbole chez les réformés hollandais.—Elle suit complétement les idées calvinistes dans la doctrine de l'élection de la grâce. Elle a été publiée de la manière la plus complète par Festus Homm, Leyde, 1618, in-4°, augmentée d'observations polémiques. Elle se trouve aussi dans le *Corpus et syntagma Confessionum fidei*, etc., Aurel. Allobr. (Genève), 1612, 2 vol. in-4°; ed. nov. auct., 1654, in-4°; dans les *Acta synod. Dordr.*, I, 302; dans Benthem, *Situation de l'Église et des écoles de Hollande*, p. 146. Elle parut en latin et en grec (par Jacq. Révius), à Leyde, 1623, Amsterd., 1638, et dans *Belgicar. Ecclesiar. doctrina et ordo*, Harderv., 1627, in-8°, ainsi que dans Augusti, *Corpus libror. symbolicor.*, p. 170-177.

SEITERS.

CONFESSION HELVÉTIQUE (*Confessiones Helveticæ*). On nomme ainsi, dans un sens large, les nombreux écrits symboliques qui, dans le cours des temps, ont obtenu de l'autorité parmi les réformés suisses et en ont encore plus ou moins de nos jours. Nous allons les indiquer dans leur ordre chronologique.

I. La *Confessio tetrapolitana* (1), dont l'origine n'est pas suisse, mais qui cependant a grande autorité parmi eux.

II. *Udalrici Zwinglii ad Carolum imperatorem Fidei ratio*, consistant en douze articles, rédigée en 1530 par Zwingle pour être remise à l'empereur, à la diète d'Augsbourg. L'esprit du rédacteur, complétement exprimé par cet écrit, et surtout la doctrine de la Cène,

(1) *Voy.* CALVIN.

(1) *Voy.* ci-après, p. 173, CONFESSION TÉTRAPOLITAINE.

dans l'article 8 (*Credo quod in S. Eucharistia... verum corpus adsit* FIDEI CONTEMPLATIONE...), irrita tellement les théologiens luthériens réunis à Augsbourg que Mélanchthon écrivit à un de ses amis : « Il faut que Zwingle soit devenu fou (1). » Cette *Fidei ratio* ne prévalut que peu de temps chez les réformés suisses, et fut remplacée par la *Fidei Christianæ brevis et clara Expositio* (en onze sections), que Zwingle adressa, en 1531, à François Ier, afin de le disposer en faveur de ses opinions; mais celle-ci perdit bientôt aussi tout son crédit (2).

III. La *Confessio Basileensis prior*, ou *Mulhusana*. Dès 1524 les principes de Zwingle furent généralement adoptés à Mulhouse, cinq ans plus tard à Bâle. *Ut omnium, qui in civitate Basileensi Ecclesiæ reformatæ sacris addicti essent, consensus contra Catholicorum calumnias probaretur* (dit Niemeyer) (3). Œcolampade rédigea le plan d'un nouveau Symbole (4), d'après lequel son collègue et son successeur, Oswald Myconius, fit, en 1532, une Confession qui parut à Bâle, en 1534, sous ce titre : *Bekanthnus unsers heyligen Christlichen gloubens, wie es die kylch zu Basel haldt*, « Confession de notre sainte foi chrétienne, telle que la tient l'Église de Bâle, » qui fut adoptée par Bâle et Mulhouse, et revue en 1561. Cette confession traite, dans douze articles, les matières suivantes :

Article 1er. Nous croyons en un Dieu en trois personnes, qui a tout créé et qui conserve tout, qui a choisi avant la création du monde ceux qu'il veut rendre bienheureux.

Art. 2. L'homme a été originairement créé saint et juste; il tomba dans le péché par sa libre volonté; par lui tous ses descendants furent corrompus et tellement enclins au péché que par eux-mêmes ils ne peuvent rien faire ni vouloir de bon.

Art. 3. Quoique l'homme soit devenu ennemi de Dieu, Dieu a toujours veillé sur lui; preuves : les Patriarches, la loi, les Prophètes.

Art. 4. Le Christ, le Verbe fait chair, né de la pure Vierge, nous a réconciliés par son unique sacrifice de la croix.

Art. 5. L'Église est la communauté des saints, l'assemblée (*congregatio*) des croyants en esprit. Tous ceux qui reconnaissent le Christ comme l'Agneau de Dieu qui ôte les péchés du monde, et le prouvent par les œuvres de la charité, appartiennent à l'Église. Il y a deux sacrements dans cette Église : le Baptême pour y entrer, la Cène pour la vie entière. L'Église doit veiller surtout au maintien de l'unité; elle n'a rien de commun avec les sectes.

Art. 6. La Cène a été instituée en mémoire de la Passion du Christ et pour servir de témoignage de la foi et de la charité fraternelle. *Credimus*, est-il dit, *ipsummet Christum cibum esse credentium animarum ad vitam æternam, et nostras animas per veram fidem in crucifixum Christum carne et sanguine Christi cibari et potari.*

La transsubstantiation, l'impanation et l'adoration de la Cène sont rejetées.

Art. 7. L'Église a le pouvoir d'excommunier les pécheurs en matière grave afin d'opérer par là leur amélioration.

Art. 8. L'autorité civile, servante de Dieu, doit se servir du glaive qui lui a été remis pour extirper le vice.

Art. 9. Notre justification ne vient que de la foi au Christ crucifié; la foi

(1) Alzog, *Hist. univ. de l'Église*, trad. par I. Goschler, 3e édition, t. III, § 312.

(2) On les trouve toutes deux dans *Opp. Zwinglii*, t. II, p. 538 sq., et *Collectio confessionum in Ecclesiis ref. publicarum*, ed. Niemeyer, Lips., 1840, p. 16 sq.

(3) *Operis cit. Præfat.*, p. 31.

(4) On peut le voir dans Hagenbach, *Hist. crit. de la première Conf. de Bâle*, Bâle, 1827, p. 213-217.

doit se prouver par les bonnes œuvres, qui cependant n'ont pas d'influence sur notre justification et ne sont qu'une espèce d'action de grâce pour les bienfaits reçus du Christ.

Art. 10. Au dernier jugement, que précèdera la résurrection, le Christ décidera de notre sort éternel d'après nos mérites.

Art. 11. La domination sur les consciences n'appartient qu'au Christ. La confession auriculaire, le carême, les fêtes des saints et leur invocation, le culte des images, le célibat des ministres de la parole et d'autres propositions purement humaines sont rejetés.

Art. 12. La validité du baptême des enfants est maintenue contre les anabaptistes; le serment est déclaré licite, ainsi que l'exercice des fonctions civiles pour les Chrétiens. Enfin cette Confession est soumise au jugement de la sainte Écriture, seule règle de la foi.

On peut voir d'après ce sommaire que la première Confession de Bâle n'est que l'expression, facile à reconnaître, malgré la révision, du système dogmatique de Zwingle. Mais, quoique fort estimée à Bâle et à Mulhouse, elle ne parvint point à une autorité générale parmi la plupart des autres villes réformées suisses, qui adoptèrent bientôt les idées de Calvin(1).

IV. La *Confessio Helvetica prior.* Lorsque les discussions nées dans le camp des réformateurs eurent réveillé des deux côtés la plus vive inquiétude, on se mit à songer à des projets d'union. Les novateurs de Strasbourg, le rusé Bucer (2) surtout, poussèrent les plus renommés d'entre les théologiens suisses à se réunir aux députés de Zurich, Berne, Bâle, Schaffhouse, Saint-Gall, Mulhouse et Biel, le 30 janvier 1536, dans Bâle, pour convenir d'une formule de foi relative à la sainte Cène (qui leur paraissait l'unique mur de séparation entre eux), formule qui pût aussi satisfaire les théologiens de Wittenberg. Cependant le bruit s'était répandu que l'empereur s'était entendu avec le Pape pour convoquer, dans un bref délai, un concile œcuménique qui permettrait aux réformés de rendre compte de leur foi. Pour être prête à cette éventualité, l'assemblée de Bâle résolut unanimement de publier un nouvel écrit confessionnel qui, signé par toutes les villes réformées suisses, pourrait être soumis au futur concile. *Henri Bullinger*, successeur de Zwingle à Zurich, *Oswald Myconius* et *Simon Grynæus* de Bâle reçurent la mission de le rédiger; plus tard *Leon Judæ* de Zurich et *Gaspard Grossmann* de Berne, enfin *Bucer* et *Capito* prirent part à ce travail. C'est de cette manière que fut composée en latin la Confession, encore considérée de nos jours(1), qu'on nomma helvétique, *Confessio Helvetica*, parce qu'elle avait été adoptée, le 26 mars 1536, par les sept villes citées plus haut et en général par tous les cantons réformés de la Suisse, et que quelques-uns appelèrent aussi la seconde Confession de Bâle, *Basileensis posterior*, du lieu de sa naissance. Léon Judæ la traduisit la même année en allemand, et en 1537 on l'envoya aux théologiens luthériens réunis à Smalkalde. Elle répète dans ses 28 articles (27 en allemand), il est vrai sous une forme assez vague, à cause de son double but, les principes de Zwingle. En voici le sommaire.

Art. 1er. Les livres canoniques sont la parole de Dieu, renfermant la plus ancienne et la seule vraie philosophie.

Art. 2. L'Ecriture est la seule règle de foi; elle n'a d'interprète qu'elle-même.

Art. 3. En tant que par leur interpré-

(1) Guerike, *Symbolique*, 1re éd., p. 109. *La Confession de Bâle* est imprimée dans le *Corpus et Syntagma Confessionum fidei*, Genève, 1612, vol. I, p. 72 sq. On trouve l'original et une traduction latine, dont est tiré notre sommaire, dans Niemeyer, p. 78-104.

(2) *Voy.* Bucer.

(1) Niemeyer, *Præf.*, p. 33-37.

tation (*interpretationis genere*) les saints Pères s'accordent avec l'Écriture, ils doivent être honorés comme des instruments élus de Dieu.

Art. 4. Toutes les autres traditions humaines sont rejetées.

Art. 5. Le but des livres canoniques est d'établir la preuve que Dieu veut faire du bien aux hommes par son Fils.

Art. 6. Il y a un Dieu en trois personnes, qui a tout créé de rien et qui conserve tout.

Art. 7. Le premier homme fut créé saint, tomba par son libre choix dans le péché et le mal, et y précipita tout le genre humain avec lui.

Art. 8. C'est là le péché originel, dont nous ne pouvons être guéris que par le secours de Dieu en Christ, le peu de bien qui est resté peut-être en nous étant toujours affaibli et corrompu par nos péchés personnels.

Art. 9. Il est dit de la liberté morale : *Sic homini liberum arbitrium tribuimus, ut... mala quidem agere sponte nostra queamus, bona vero amplecti..., nisi gratia Christi illustrati, non queamus. Ex Deo salus, ex nobis perditio est.*

Art. 10. Dieu a de toute éternité résolu la restauration de l'homme et l'y a préparé par la loi de l'ancienne alliance.

Art. 11. Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, l'a réalisée par sa mort expiatrice ; il est notre pontife suprême, notre seigneur et notre roi.

Art. 12. Le but de la doctrine évangélique est de convaincre les hommes qu'ils ne peuvent être sauvés que par les mérites du Christ.

Art. 13. Ce bienfait divin leur est communiqué par la foi comme un pur don de Dieu, sans mérite de leur part.

Art. 14. Cette foi engendre toutes les vertus comme ses fruits ; cependant la justification ne peut être attribuée qu'à la foi, et non aux vertus.

Art. 15. C'est sur cette foi que repose l'Église, la sainte alliance des saints (*collectio*), qui n'est connue que de Dieu, et qui, pour être aussi reconnaissable aux yeux des hommes, a besoin d'un rite, signe de l'alliance et d'une organisation extérieure.

Art. 16. Les organes de l'Église sont les ministres de la parole, qui reçoivent leur puissance et leur mission immédiatement du Christ.

Art. 17. La double puissance de l'Église d'enseigner et de paître le troupeau du Seigneur ne doit être confiée qu'à des hommes éprouvés.

Art. 18. Leur élection suit l'épreuve préalable de leur foi et de leur conduite faite par les supérieurs ecclésiastiques que les autorités temporelles ont chargés de cette mission. La communauté confirme l'élection.

Art. 19. Les maîtres ainsi institués ne sont appelés que très-improprement pasteurs, le vrai et suprême pasteur étant le Christ.

Art. 20. Leur devoir est de prêcher la pénitence et la rémission des péchés, de veiller sur la pureté de la doctrine et des mœurs, etc.

Art. 21. Il y a deux sacrements, symboles de la grâce divine, le Baptême et la Cène.

Art. 22. Le Baptême est le *lavacrum regenerationis quam Dominus* ELECTIS SUIS *exhibet*; il doit être administré aux enfants *quum de eorum electione pie est præsumendum.*

Art. 23. De la Cène il est dit : *Cœnam vero mysticam* (*credimus*) *in qua Dominus corpus suum et sanguinem suum, id est se ipsum, suis vere offerat.... Non quod pani et vino corpus et sanguis Domini naturaliter uniantur, vel hic localiter includatur, vel ulla huc carnali præsentia includantur; sed quod panis et vinum... symbola sint quibus ab ipso Domino... vera corporis et sanguinis communicatio... exhibetur* (ce qui natu-

rellement ne pouvait pas satisfaire les Luthériens).

Art. 24. Il donne des règles pour instituer les réunions du culte.

Art. 25. Les hérétiques et les schismatiques, surtout les anabaptistes, doivent être exclus de la communauté ecclésiastique, et, s'ils résistent, c'est aux magistrats à intervenir.

Art. 26 (manque en allemand). Les choses indifférentes (*media*) peuvent être conservées si l'on ne risque point de nuire à la piété des autres.

Art. 27. Les autorités temporelles sont les protecteurs et patrons de l'Église ; leur sollicitude doit se porter surtout sur l'éducation de la jeunesse, les nominations aux fonctions ecclésiastiques et l'entretien des pauvres.

Art. 28. Le saint état du mariage est institué pour tous ceux qui en sont capables et ne sont pas appelés à un état contraire. Le célibat des moines répugne à l'Église et à l'État.

Ainsi, on le voit, la *Confessio Helvetica prior* suivait encore en grande partie les opinions zwingliennes ; cependant (qu'on relise les articles 9, 22 et 23) on ne peut méconnaître dans quelques parties l'influence de Calvin, qui était venu à Bâle en 1534. La première Confession helvétique fut modifiée en 1565 (*voy.* plus bas VIII), et, ainsi modifiée, adoptée par tous les Suisses réformés ; Bâle seule et Neuchâtel en restèrent à la première non modifiée (1).

V. La *Véritable Confession des ministres de l'Église de Zurich*, ce qu'ils croient et enseignent de la parole de Dieu, avec la sainte Église chrétienne, surtout de la Cène de Notre-Seigneur (Zurich, 1545) ; elle développe en douze articles la doctrine zwinglienne sur l'Eucharistie et n'obtint jamais grand crédit (1).

(1) On la trouve dans *Corpus et Syntagma*, vol. 1. En latin et en allemand dans Niemeyer, p. 105-122.

VI. Le *Consensus Tigurinus*. A peine Calvin eut-il pris pied dans Genève qu'il nourrit la pensée de réunir tous les réformés suisses en une communauté religieuse fondée sur son système. Il commença par négocier par écrit avec les Zurichois, dont il était le plus important d'avoir l'adhésion, et surtout avec leur *antistes*, Henri Bullinger (2). Lorsque celui-ci fut gagné, Calvin se rendit à Zurich (1549), soutint une discussion publique sur la nature et les effets des sacrements, et sut s'attirer l'assentiment de son auditoire par les formes habiles sous lesquelles il déguisa sa pensée. Cette discussion produisit le *Consensus Tigurinus*, écrit (3) qui renferme en vingt-six articles la pure doctrine calviniste sur la Cène et obtint bientôt le consentement des autres cantons réformés.

VII. Le *Consensus Genevensis* est une dissertation étendue divisée en deux parties : *de Æterna Dei Prædestinatione*, et *de Providentia Dei* (4). Si Calvin avait su introduire, comme nous venons de le voir, par le *Consensus Tigurinus*, sa doctrine sur la Cène, sa théorie de la prédestination prévalut moyennant le *Consensus Genevensis*, qui dut son origine aux circonstances suivantes. L'ex-carmélite Bolsec (5) s'était élevé, dans Genève, contre la doctrine naissante de Calvin sur la prédestination absolue, et s'était fait renvoyer de la ville par les magistrats, grâce aux instigations de Calvin. Pour apaiser les inquiétudes soulevées par Bolsec, Calvin publia, en 1551, le

(1) Guerike, *Symbolique*, p. 110.

(2) *Voy.* BULLINGER (Henri), t. III. p. 379.

(3) *In Opp. Calvini*, t. VIII, p. 648 sq. Niemeyer, p. 191-217.

(4) *In Opp. Calvini*, t. VII, p. 688 sq. Niemeyer, p. 218-310.

(5) *Voy.* BOLSEC, t. III, p. 187.

traité cité plus haut, qui fut d'abord adopté par les prédicateurs de Genève (d'où son nom), en 1554, puis par l'ensemble des théologiens réformés suisses, réunis à Zurich (1). Calvin y développe la doctrine de la prédestination absolue dans sa rigueur la plus extrême, en l'appuyant de toute espèce de prétendues preuves tirées surtout des Épîtres de S. Paul et d'expressions isolées de S. Augustin.

VIII. La *Confessio Helvetica posterior*. Les réformés et leur principal appui, Frédéric III, du Palatinat, assaillis de tous côtés par la haine des Luthériens d'Allemagne, résolurent de les affronter une bonne fois, en publiant une Confession qui expliquerait plus nettement les dogmes réformés et les renforcerait par des motifs plus solides. Henri Bullinger avait déjà modifié, en 1552, la première Confession helvétique; il envoya son travail, en 1565, au prince-électeur, qui l'accueillit, et l'année suivante le fit adopter par toutes les Églises réformées de la Suisse (Bâle et Neuchâtel exceptés, comme nous l'avons dit plus haut, IV). C'est ce travail qu'on appela *Confessio Helvetica posterior*, et qui fut publié dans l'original latin (avec une traduction allemande de Bullinger lui-même), d'abord à Zurich, en 1566, puis plusieurs fois ailleurs (2).

Voici le sommaire de ses trente articles :

Art. 1er. Les livres proto-canoniques des deux Testaments contiennent tout ce qui est nécessaire à notre salut. Les prédicateurs y apprennent la parole de Dieu, que les fidèles doivent accepter comme telle, sans compter sur l'illumination intérieure du Saint-Esprit.

Art. 2. L'Écriture s'explique elle-même; les explications des Pères, les décisions des conciles, quand elles sont d'accord avec l'Écriture, peuvent être admises; toute autre tradition humaine est rejetée. Art. 3. Il y a un Dieu en trois personnes. Les Juifs et les Mahométans sont damnés. Art. 4. Les images de Dieu et du Christ sont défendues. Art. 5. Il en est de même du culte des saints et des reliques. Il n'est pas permis de jurer par le nom des saints. Art. 6. Dieu gouverne l'univers. Art. 7. Il a tout créé. Une partie des anges est restée fidèle; ceux qui sont tombés sont nos plus cruels ennemis. Le premier homme fut créé à l'image de Dieu. Art. 8. Il tomba, par la perfidie du serpent et par sa propre faute, dans le péché, dans la mort temporelle et éternelle. Tous les hommes sont aujourd'hui tels que fut Adam après sa chute. Le péché originel est *nativa corruptio, qua concupiscentiis pravis immersi et a bono aversi, ad malum vero propensi, pleni omni nequitia, diffidentia, contemtu et odio Dei, nil boni ex nobis ipsis facere, imo nec cogitare quidquam possumus*. Du péché originel découlent comme conséquences tous les péchés personnels. Dieu n'est pas l'auteur du mal. Art. 9. Avant la chute l'homme était libre; après la chute il n'est plus libre que pour le mal (*in hac parte liberrimi est arbitrii*); son intelligence (*intellectus*) est obscurcie dans sa direction vers le bien, et sa volonté, libre autrefois, est asservie : *Voluntas libera autem facta est voluntas serva*. L'homme régénéré seul a la liberté du bien, mais de nombreuses faiblesses y sont encore attachées. Art. 10. Dieu a de toute éternité prédestiné ou librement choisi, par sa pure grâce, sans aucun égard pour les hommes, ceux qu'il veut sauver en Christ : *Deus ab æterno prædestinavit vel elegit libere et mera sua gratia, nullo hominum respectu, quos vult salvos fa*

(1) Guerike, *Symb.*, p. 111.

(2) On la trouve dans *Corpus et Syntagma*, vol. I, et dans Niemeyer, p. 462-536.

cere in Christo. Les élus n'étant connus que de Dieu, personne ne doit être désespéré ou découragé, mais chacun doit, en vue des promesses du Christ et du Baptême qu'il a reçu, aller au-devant de son élection, plein d'espérance et de consolation. Art. 11. Le Christ, vrai Dieu et vrai homme, a souffert pour nous dans sa nature humaine. Arius, Nestorius, Eutychès et les monothélites sont condamnés; les quatre premiers conciles œcuméniques et le Symbole d'Athanase sont admis. Art. 12. La loi ne justifie pas; elle fait seulement que les hommes, acquérant conscience de la damnation dont ils sont dignes, se tournent vers le Christ. La loi a été abolie par la grâce, elle ne nous juge plus. Art. 13. Les anciens, par leur foi aux promesses, avaient déjà part à l'Évangile, qui est une doctrine primordiale, qui a été rétablie dans sa pureté par les réformateurs. Art. 14. La conversion, don de Dieu, est le vrai retour vers Dieu. Le pécheur se repent et avoue ses fautes devant Dieu seul. La puissance des clefs est la faculté d'enseigner. La confession auriculaire, la satisfaction et l'indulgence sont rejetées. Art. 15. *Justificare est peccata remittere, a culpa et pœna absolvere, in gratiam recipere, justum declarare.* La justification est donc une application de la justice du Christ; elle ne nous est appliquée que par la foi. Art. 16. Cette foi, pur don de Dieu, engendre les bonnes œuvres, qui n'exercent aucune influence sur la justification, mais qui sont cependant agréables à Dieu et sont récompensées par lui. Art. 17. L'Église est la communion de tous les saints, *communio omnium sanctorum, qui Deum et J.-C. cognoscunt et rite colunt;* elle est une et infaillible, n'a que le Christ pour chef. Hors de l'Église il n'y a pas de salut; cependant ceux qui, hors de l'Église, sont sans fautes, ne sont pas damnés. Le signe auquel on reconnaît l'Église est la pure prédication de la parole et l'unité dans la foi. Art. 18. Les ordres religieux sont abolis. Les ministres de l'Église sont choisis par la communauté et consacrés par les anciens. Tous ceux qui sont baptisés sont prêtres, mais ceux-là seuls qui sont appelés peuvent remplir les actes du culte. La principale mission des ministres de l'Église est la prédication de la parole et l'administration des sacrements, dont l'efficacité ne dépend pas de l'état plus ou moins digne de celui qui les administre. Art. 19. Il y a deux sacrements, le Baptême et la Cène. L'Église en les administrant donne le signe visible; la grâce vient de Dieu. Cependant le signe et la chose signifiée ne sont pas inséparables. Les incrédules reçoivent bien le symbole, mais non la grâce. Art. 20. Le Baptême régénère spirituellement l'homme et le fait membre de l'Église. Art. 21. De la Cène il est dit: Les fidèles reçoivent ce que leur donne le ministre; cependant, par l'opération du Christ et par le Saint-Esprit, ils reçoivent aussi le corps et le sang du Seigneur : *Accipiunt fideles quod datur a ministro...; intus interim, opera Christi per Spiritum S., percipiunt etiam corpus et sanguinem Domini.* Art. 22. Les temples doivent être simples et sans magnificence. Art. 23. Le bréviaire et le chant grégorien sont abolis. Art. 24. De même les fêtes des saints, les jeûnes; cependant le jeûne peut être observé par ferveur. Art. 25. Les ministres de l'Église sont obligés d'enseigner souvent et de visiter les pauvres. Art. 26. Il faut honorablement ensevelir les fidèles défunts, mais sans culte des morts, car leurs âmes vont droit vers le Christ, celles des incrédules droit en enfer. Art. 27. Le culte romain est aboli. Art. 28. Les biens de l'Église sont sacrés. Art. 29. Le célibat n'est pas reconnu comme

loi. Art. 30. La puissance temporelle est d'institution divine ; elle a la parole de Dieu en main; elle doit veiller à ce qu'elle soit conservée dans sa pureté et punir les hérétiques.

Ainsi la dernière *Confession helvétique* expose complétement la doctrine de Calvin, dans un ton un peu modéré, qui se radoucit surtout dans l'exposition du dogme de la prédestination (art. 10). Comme cette Confession fut signée par presque tous les cantons réformés suisses et comme elle fut reçue peu de temps après, outre le Palatinat, en France, en Écosse, en Hongrie et en Pologne, elle devint et elle est encore un des principaux symboles de l'Église réformée.

IX. La seconde Confession de Bâle, *Confessio Basileensis secunda*. Bâle avait résisté à l'adoption du symbole dont nous venons de parler. En 1647, Jean Buxtorf le Jeune (1), qui avait beaucoup d'influence, convainquit les théologiens ses collègues, Zwinger et Beck, de la nécessité de rédiger un symbole concis (en onze sections), dans lequel, à côté de la doctrine réformée, on professait aussi l'idée favorite de Buxtorf, l'inspiration du système des points hébraïques. Ce document n'acquit pas grande valeur comme symbole (2).

X. La *Formula Consensus Helvetici*. Les canons du synode de Dordrecht (1618) avaient excité, même parmi les réformés, une opposition qui, partie d'Angleterre, atteignit son apogée à Saumur, en France. Là le professeur Moïse Amyrault et d'autres avaient enseigné « que le Sauveur avait, il est vrai, satisfait pour tous les hommes sans exception, mais que cependant ceux-là seuls étaient sauvés qui croyaient au Christ ; que Dieu ne refusait à personne la faculté de croire, mais qu'il refusait son assistance pour appliquer cette faculté de croire d'une manière efficace ; d'où il résultait que bien des milliers d'âmes étaient damnées par leur faute, non par celle de Dieu. » Cette doctrine (*universalismus hypotheticus*) avait trouvé de l'écho en Suisse, et les Zurichois se virent obligés, en 1675, de charger leur professeur, Henri Heidegger, de rédiger un nouveau symbole. Cette formule nouvelle (*Formula Consensus Helvetici*) expose dans ses vingt-cinq canons les dogmes calvinistes et surtout celui de la prédestination absolue (ch. 4) dans la forme la plus abrupte ; elle obtint l'assentiment de tous les cantons réformés suisses, mais déplut aux étrangers, notamment à Frédéric-Guillaume I[er] de Prusse, qu'elle gênait dans ses projets d'union. L'influence de Frédéric enleva à cette formule son autorité officielle, même en Suisse, et elle a été oubliée depuis 1722 (1).

XI. Il faut ajouter aux écrits symboliques de la Suisse les *Catéchismes* suisses réformés, et d'abord :

a. Le *Catéchisme de Genève*, rédigé en latin, en 1545, par Calvin lui-même ;

b. Le *Catéchisme de Zurich*, composé par Léon Judæ et Henri Bullinger, et mis en 1609 dans sa forme actuelle.

XII. Enfin il faut y joindre aussi les *Écrits dogmatiques* des théologiens réformés suisses, parmi lesquels le plus considéré est le livre de Calvin : *Institutio Religionis Christianæ*.

Nous avons dit en commençant : la plupart de ces écrits symboliques ont perdu depuis bien longtemps leur autorité. Ceux qui sont cités sous les numéros III, IV et VIII, seuls, conservent encore du crédit, et c'est de ces trois symboles qu'on parle quand on nomme

(1) *Voy*. BUXTORF JEUNE.
(2) Guerike, *Symb.*, p. 113.

(1) Niemeyer, p. 729 sqq. Conf. Cph.-Mtth Pfaff, *Schediasma de formula Consensus Helv.*, Tubing., 1723.

absolument, dans le sens le plus strict, les *Confessions helvétiques*. Il faut encore remarquer que très-souvent l'*Helvetica posterior* (VIII) est citée comme la première, parce que c'est la plus importante, et dans ce cas l'*Helvetica prior* (IV) est citée comme la seconde, et la *Mulhusana* (III) comme la troisième (1).

Il n'existe pas de collection complète des Confessions helvétiques; celle de Niemeyer, que nous avons citée plusieurs fois, est, jusqu'à présent, la meilleure.

V. MULLER.

CONFESSION TÉTRAPOLITAINE, *Confessio Tetrapolitana*, ou *Argentinensis* (de Strasbourg), ou *Suevica*.

L'amour des nouveautés, au seizième siècle, agita de bonne heure (1521-1525) les quatre villes impériales allemandes de Strasbourg, Constance, Memmingen et Lindau, qui sympathisèrent avec Zwingle, surtout quant à la doctrine de la Cène. Les États luthériens ne les ayant pas admises, à cause de cette différence, à faire partie de la Confession d'Augsbourg (2), les prédicateurs de Strasbourg, Martin Bucer (3), Gaspard Hédio (4) et Wolfgang Fabricius Capito (5), rédigèrent un symbole particulier qui fut remis à l'empereur Charles-Quint, durant la diète d'Augsbourg (1530) (6), au nom des quatre villes (d'où son nom de *Tetrapolitana*). L'empereur ne se la fit pas lire, mais il la fit réfuter quelque temps après par Jean Eck, Faber et Cochlæus (7). Elle a vingt-trois chapitres. Elle a été imprimée d'abord, en latin et en allemand, à Strasbourg (1531), et souvent dans la suite; elle se trouve en latin dans le *Corpus et Syntagma Confess...*, Genève, 1612, vol. I, p. 173, etc., et dans la *Collectio Confessionum in Ecclesiis ref. publicarum*, ed. Niemeyer, Lips., 1840, p. 740, 770. Elle traite des matières suivantes : Chap. 1. On ne peut prendre la matière des prédications que dans l'Écriture sainte. Chap. 2. De la Trinité et de l'Incarnation. Chap. 3. La justification vient de la foi. Chap. 4. La foi doit se prouver par des œuvres. Chap. 5. Les bonnes œuvres ne peuvent être attribuées qu'à la grâce de Dieu. Chap. 6. La sollicitude des Chrétiens doit surtout tendre vers l'autre monde. Chap. 7. Il faut pratiquer la prière et le jeûne comme des actions saintes. Chap. 8. Mais cette pratique n'est pas ordonnée, elle n'est que conseillée; il n'y a par conséquent pas de jours de jeûne fixes. Chap. 9. Toute différence des mets est abolie. Chap. 10. La prière et le jeûne n'ont pas de mérite par eux-mêmes. Chap. 11. Il y a un Dieu, un Médiateur, le Christ, qui seul doit être invoqué. Nous pouvons et nous devons honorer les Saints en les imitant, mais non en les invoquant. Chap. 12. Le monachisme est rejeté. Chap. 13. L'obligation des ministres de l'Église est d'édifier les fidèles par la parole de Dieu. Chap. 14. Il ne faut pas admettre les traditions humaines qui ne sont pas d'accord avec l'esprit de l'Écriture et qui ne font que charger la conscience. Chap. 15. L'Église, la communauté de ceux qui croient au Christ, aura jusqu'à la fin du monde des membres mauvais. Elle est dirigée par le Saint-Esprit, et il faut l'écouter, c'est-à-dire qu'il faut écouter ses docteurs. Ch. 16. Il y a deux sacrements. Ch. 17. Le Baptême est le bain de la régénération et le signe de l'alliance chrétienne. Ch. 18. De l'Eucharistie il est dit : *Verum corpus verusque sanguis, vere edendus et bibendus in cibum potumque animarum, quo*

(1) Mœhler, *Symb.*, 6ᵉ édition, p. 22.
(2) *Voy.* AUGSBOURG (confession d').
(3) *Voy.* BUCER.
(4) *Voy.* HÉDIO.
(5) *Voy.* CAPITO.
(6) *Voy.* AUGSBOURG (diète d').
(7) La réfutation est imprimée pour la première fois dans l'édition de Muller, *Confutatio Aug. Conf.*, Lips., 1808.

illæ in æternam vitam alantur. Ch. 19. Il n'y a qu'un sacrifice expiatoire, que le Christ a accompli sur la croix; la messe est abrogée. Ch. 20. La confession auriculaire a une valeur de pédagogie; elle n'a pas de caractère sacramentel. Ch. 21. Les prières de l'Église et ses chants doivent être ramenés à leur simplicité originelle. Ch. 22. Il ne faut pas tolérer de statues et d'images. Ch. 23. La puissance temporelle remplit une fonction sainte; les prédicateurs doivent engager les peuples à l'obéissance.

La teneur de la Confession tétrapolitaine est donc assez d'accord avec la Confession d'Augsbourg; elle n'en diffère que par sa doctrine de la Cène, qui est d'ailleurs si vague et si élastique qu'elle parut orthodoxe même aux Wittenbergeois. C'est pourquoi ils admirent les quatre villes, en 1531, à l'alliance de Smalkalde; en revanche, celles-ci souscrivirent l'année suivante la Confession d'Augsbourg, sans cependant renoncer à la Tétrapolitaine.

Ainsi les quatre villes passaient pour luthériennes, sans l'être dans la réalité. L'intérim rétablit, il est vrai, la doctrine et le rit catholiques dans les villes de Constance, Memmingen et Lindau; mais, immédiatement après la paix de religion (1555), les Luthériens reprirent le dessus, et le concile de Trente comme la Tétrapolitaine durent céder le pas à la Confession d'Augsbourg.

A Strasbourg la Tétrapolitaine ne dura guère plus longtemps; elle y fut abrogée par le superintendant Jean Marbach, strict Luthérien, en 1563. Depuis lors personne ne la reconnut plus, malgré l'estime qu'ont toujours professée pour elle les réformés suisses.

Cf. Guerike, *Symbol.*, 1re éd., p. 107, 108; J.-H. Fels, *de Varia Confessionis Tetrapolitanæ Fortuna*, Gœtting., 1755; Johannsen, *les Commencements de la contrainte des Symboles*, Leipz., 1847, p. 409; *Analecta ad hist. Confess. Tetrap.*, *in* AMŒNITATIBUS LITERARIIS, Francofurti et Lipsiæ, 1727, t. VI, p. 346-383.

V. MULLER.

CONFESSIONNAL (*sedes confessionalis*). Siége établi d'après des prescriptions déterminées pour servir à entendre à confesse. Le Rituel romain dit: *Habeat (sacerdos) in ecclesia sedem confessionalem, in qua sacras confessiones excipiat; quæ sedes, patenti, conspicuo et apto ecclesiæ loco posita, crate perforata inter pœnitentem et sacerdotem, sit instructa.*

CONFIRMATION (*confirmatio*). C'est, dans le sens ecclésiastique, l'agrément donné par un supérieur ecclésiastique compétent à un sujet capable et digne, canoniquement élu, nommé ou présenté pour une fonction vacante. Cette confirmation dépend, pour les hautes dignités ecclésiastiques, du Pape; pour les dignités inférieures, en général, de l'évêque, et se nomme l'institution canonique (*institutio canonica*), parce qu'elle seule autorise le candidat élu ou nommé à exercer sa fonction, *jus in re.*

On appelle aussi parfois confirmation l'agrément donné par le souverain à la collation d'un bénéfice.

1. La confirmation ecclésiastique, et d'abord,

a. Celle des évêques élus, appartenait, d'après le droit ancien, au métropolitain (1), celle des métropolitains au patriarche (2). Plus tard la prise de possession des siéges épiscopaux et archiépiscopaux, qu'elle dépendît d'une élection ou d'une nomination, fut soumise, comme cause majeure, *causa major* (3), à la confirmation papale, et le prélat élu

(1) C. 1, dist. LXIV (*Conc. Nicæn.*, I, ann. 325, c. 6), c. 20; 32, X, *de Elect* (I, 6).

(2) *Conc. Chalced.*, ann. 451, act. 16. Hardouin, *Coll. Conc.*, t. II, col. 643.

(3) *Voy.* CAUSES MAJEURES.

ou nommé devait, dans l'espace de trois mois à partir de sa nomination ou de son élection, demander cette confirmation du Saint-Siége, après avoir préalablement donné les justifications exigées de sa naissance légitime, de son âge, de son élection, de son orthodoxie, de son instruction, etc., etc. (1), soit qu'il se rendît personnellement à Rome ou qu'il se fît représenter par un fondé de pouvoir spécial (2).

Aujourd'hui l'usage établi, et ratifié par les plus récents concordats avec Rome, veut que la confirmation papale soit demandée par écrit, avec l'envoi des documents de l'élection ou du décret de nomination en France, en Autriche, en Prusse, en Bavière, dans l'espace de trois mois (3). En Autriche, certains archevêques, par exemple le prince-archevêque de Salzbourg, ont exceptionnellement le droit de confirmer leurs évêques suffragants, en vertu d'un indult papal particulier. En Hanovre et dans la province ecclésiastique du Haut-Rhin, elle doit être demandée dans l'espace de deux mois (4) à dater de l'acceptation de l'élection et de la nomination (5). La confirmation est donnée après une information préalable (6).

b. La confirmation des dignités capitulaires et des canonicats, lorsque ces nominations n'étaient pas spécialement réservées au Saint-Siége, et de même celle de toutes les fonctions ecclésiastiques inférieures, était, en général, donnée par l'archevêque ou l'évêque compétent (1). Aujourd'hui encore l'institution canonique des dignités, canonicats et prébendes des chapitres métropolitains et diocésains, dont la nomination appartient soit au souverain catholique (parfois à une corporation ou à un particulier), soit à l'évêque, est donnée, en Autriche et en France, par l'archevêque ou l'évêque compétent. En Bavière le Saint-Siége s'était d'abord réservé la confirmation des nominations faites par le roi ou le chapitre; plus tard cette faculté fut abandonnée, mais seulement comme droit personnel, aux archevêques et évêques (2). En Prusse les nominations aux dignités capitulaires et aux canonicats étant faites par le Pape ou l'évêque compétent (3), la confirmation papale ou épiscopale se trouve comprise dans la provision ou nomination même.

En Hanovre et dans la province ecclésiastique du Haut-Rhin l'institution canonique des doyens, chanoines et vicaires du chœur, en tant que c'est le chapitre qui nomme, appartient à l'évêque (4). Il en est de même de l'institution de toutes les autres fonctions ecclésiastiques du ministère, soit de simples bénéfices, qui, sans conteste, appartient à l'évêque.

2. D'après les maximes du nouveau droit politique les souverains prétendent partout confirmer les élections, collations et présentations ecclésiastiques. Ils déduisent cette prétention du droit de surveillance souveraine qui leur appartient dans leurs États, et le Saint-Siége

(1) Sext., c. 6, *de Elect.* (I, 6).
(2) Clem., c. 2, § 5, *de Elect.* (I, 3).
(3) *Concord. de Bavière*, art. IX (Weiss, *Corp. Jur. Eccles. Cathol. hod.*, p. 122). Bulle de circ. de Prusse, *de Salute animarum*, Weiss, *ibid.*, p. 86, Concord. de 1801, avec la République française.
(4) Bulle *Impensa RR. Pontif. sollicitudo* (Weiss, p. 168). Bulle *ad Dominici gregis custodiam* (Weiss, p. 204).
(5) *Voy.* ÉVÊQUES.
(6) *Voy.* PRECONISATION.

(1) C. 3, X, *de Institut.* (III, 7). *Conc. Trid.*, sess. XIV, c. 12, 13, *de Ref.*
(2) Bulle *Dei ac Domini nostri*, du 1er avril 1818 (Weiss, p. 136). *Bref apost.* du 19 déc. 1824.
(3) Bulle *de Salute animarum* (Weiss, p. 84).
(4) Bulle *Impensa RR. Pontif. sollicitudo* (Weiss, p. 169). *Ad Dominici gregis custodiam* (ibid., p. 205).

l'a reconnue en fait, en Allemagne, pour les siéges archiépiscopaux et épiscopaux, ayant, par les derniers concordats et traités avec les divers États, concédé aux souverains soit le droit de nomination, comme en Autriche et en Bavière, soit, là où l'élection subsiste, comme en Prusse, en Hanovre et dans la province ecclésiastique du Haut-Rhin, un droit d'exclusion, *votum exclusivum*, à l'égard d'un candidat qui n'agrée pas (1). De plus toutes ces collations archiépiscopales et épiscopales, toutes ces présentations exercées par des communes, des fondations ou des particuliers, sont aujourd'hui, en Allemagne, soumises dans la règle à la confirmation du souverain. Nous avons vu ailleurs qu'en France cette confirmation n'appartient au souverain que pour les canonicats, les cures cantonales et les aumôneries. Cf. aussi ce qui est dit du chapitre impérial de Saint-Denis.

PERMANEDER.

CONFIRMATION PROTESTANTE. Acte ecclésiastique par lequel, chez les protestants, les jeunes garçons et les jeunes filles, après un examen préalable, sont publiquement déclarés majeurs quant à leur instruction chrétienne, et, par conséquent, membres parfaits de la communauté, dans laquelle ils renouvellent librement, et avec connaissance de cause, les vœux du Baptême. L'âge exigé pour la Confirmation est de quatorze à seize ans pour les jeunes gens, de treize à quatorze pour les jeunes filles. La Confirmation a lieu d'ordinaire à Pâques, c'est-à-dire le dimanche avant ou après Pâques, quelquefois le jour de la Pentecôte.

En vue de cet acte les pasteurs donnent un enseignement spécial, qu'ils nomment préparation à la Confirmation; ils constatent l'instruction des candidats par un examen public, que suit immédiatement l'imposition des mains et la prière, ce qui constitue la cérémonie en elle-même; elle est terminée par la participation à la Cène, qui, d'ordinaire, cependant, a lieu le dimanche suivant. Cet acte religieux doit, comme son nom l'indique, tenir lieu du sacrement de la Confirmation des Catholiques (1). Les réformateurs rejetèrent ce sacrement, que, disaient-ils, Dieu n'avait pas expressément ordonné, et auquel manquait, par conséquent, la grâce divine. Mélanchthon le nommait « une cérémonie vide; » Luther, dans son style habituel, « une singerie, » et Calvin allait au delà de l'un et de l'autre dans les termes de mépris dont il se servait à ce sujet (2). L'apologie de la Confession d'Augsbourg et la Confession helvétique la comptent simplement parmi les « usages admis par les Pères. » Si les réformateurs s'entendirent pour rejeter l'essentiel de la Confirmation, la grâce sacramentelle, ils se divisèrent quant à la cérémonie elle-même, comme simple cérémonie. Ils reconnurent qu'elle avait une grande influence pour consolider des jeunes Chrétiens dans la foi, et qu'elle était entre les mains de l'évêque ou du prédicateur, le moyen le plus efficace pour surveiller et diriger l'éducation chrétienne de la jeunesse. C'est à cette considération qu'est due la conservation parmi les protestants de la Confirmation, qui n'est plus qu'une pure cérémonie, une écorce vide. L'ordonnance ecclésiastique de Brandebourg, de Joachim II, de 1540, autorisée par Luther qui en fait mention pour la première fois, dit : « Quoique la Confirmation ait donné lieu à bien des abus, elle a cependant eu dans l'origine un motif grave savoir que ceux qui avaient admis la foi chrétienne et avaient été baptisés étaient

(1) *Voy.* ÉVÊQUES.

(1) *Voy.* CONFIRMATION (sacrement de).

(2) Conf. Buchmann, *Symbolique populaire* II, p. 387.

examinés pendant les visites des évêques, et, lorsqu'il était établi qu'ils avaient compris l'enseignement de la religion, les évêques priaient et leur imposaient les mains pour les confirmer, les conserver et les fortifier dans la foi; ils leur faisaient un signe de croix sur le front, pour désigner par là que le Chrétien doit professer publiquement sa foi, sans crainte et sans respect humain, et ne pas rougir de l'Évangile du Christ. Quand les évêques trouvaient que l'instruction était insuffisante, ils reprenaient sérieusement les curés et les parrains, leur rappelaient les engagements qu'ils avaient contractés au Baptême et que leur imposait la charge pastorale. Cet usage n'est, par conséquent, point à dédaigner; il facilite l'enseignement et la direction de la jeunesse, porte des fruits salutaires; c'est pourquoi nous voulons que la Confirmation soit maintenue selon l'ancien usage. » Le Hanovre, la Hesse et d'autres États suivirent l'exemple du Brandebourg; mais la guerre de Trente-Ans renversa ce qui avait été établi à cet égard. Ce n'est qu'après cette guerre que peu à peu la Confirmation fut rétablie dans quelques familles, puis dans certaines communes et enfin dans diverses Églises luthériennes. Le piétisme de Spener surtout contribua à en étendre l'usage. Les réformés l'adoptèrent plus tard. Aujourd'hui elle est généralement admise dans les rituels de l'Église protestante unie.

Cf. Schincke, *Recueil complet et systémat. de pensées bibliques pour les confirmants*, Halle, 1825.

RIESS.

CONFIRMATION (SACREMENT DE). Les sacrements chrétiens constituent un ensemble organique. Ils ont pour but de sanctifier la vie entière de l'homme, de faire mourir en lui le vieil Adam, de former de plus en plus le nouvel homme, et de répondre successivement à toutes les situations, à tous les besoins, à toutes les exigences de l'humanité rachetée et sauvée par Jésus-Christ. Le Baptême, qui ouvre la série des sacrements, est la condition absolue de tous les autres; il libère et purifie l'homme de tous ses péchés, le soustrait à l'empire du monde pour le transporter dans le royaume de Dieu, implante en lui le germe de la vie céleste, et lui garantit toutes les grâces nécessaires au développement de cette vie nouvelle, qui ne doit plus finir.

I. La *Confirmation* est le second des sacrements; elle achève ce que le Baptême a commencé; elle communique à celui qui est baptisé l'Esprit-Saint, qui le consolide dans la foi reçue et lui transmet le courage de la professer devant le monde, de la défendre au péril de sa vie et de tout souffrir pour elle. C'est en vue de cette grâce spéciale que ce sacrement est appelé *Confirmatio*, *Consummatio* et *Perfectio*, parce qu'il confirme, consomme et perfectionne tout ce qui a été posé en germe dans le Baptême. Ces expressions montrent en même temps le rapport intime qui lie ces deux sacrements et la différence essentielle qui existe entre eux. Ainsi, quoique la Confirmation puisse être administrée à quiconque est baptisé, il ressort de sa destination spéciale qu'il est bon d'attendre une époque de la vie où le Chrétien a, selon toutes les vraisemblances, la connaissance de la religion chrétienne, ou du moins est complétement parvenu à l'âge de raison, puisque ce n'est qu'à partir de ce moment qu'il peut être apte à combattre les ennemis de sa foi. C'est pourquoi on a l'habitude, dans l'Église catholique, d'attendre jusqu'à l'âge de douze ans, et surtout de ne pas administrer la Confirmation, sans motif grave, avant la septième année (1). Ce sacrement

(1) Conf. *Catéch. rom.*, p. II, c. 3, § 15.

n'est pas indispensable au salut, et c'est encore un point par où il diffère du Baptême ; mais il est, pour tous ceux qui le reçoivent, d'une valeur inappréciable, puisqu'il leur donne la force de conserver la grâce sanctifiante et de mener une vie sérieusement chrétienne. Car, quoique les persécutions, l'exil, les tortures et le martyre ne menacent plus guère celui qui veut professer l'Évangile, ces périls peuvent renaître ; ils n'ont pas cessé partout, et les missionnaires de la Chine et du royaume d'Annam payent encore de leur tête la confession de leur foi. En outre, les tentations intérieures, les séductions du monde subsistent, et l'ennemi du nom chrétien se sert toujours de moyens qui, en définitive, sont aussi dangereux dans leur action sur les fidèles que le martyre d'autrefois, et qui font peut-être plus de victimes. On ne sait que trop combien les discours et les écrits qui attaquent les vérités chrétiennes et les tournent en ridicule séduisent et entraînent les esprits inexpérimentés, qui ont grandement besoin d'être préservés par une grâce d'en haut contre des ennemis d'autant plus dangereux qu'on s'en défie moins, qu'ils s'insinuent sans qu'on s'en aperçoive, et sont maîtres de la place quand on ne songeait pas même à en défendre les abords. Le Chrétien ne peut donc, sans pécher gravement, se priver, par sa négligence, du secours que Dieu lui offre dans ce sacrement. Aussi l'Église catholique y a-t-elle, depuis l'origine, invariablement et résolûment tenu ; elle y voit la consécration « de la race élue, publiant les grandeurs de Celui qui l'a appelée des ténèbres à son admirable lumière (1), » l'onction des athlètes du Christ, l'armement complet du soldat de la foi.

II. L'*institution* de ce sacrement par le Christ est prouvée par l'Écriture et la tradition.

Le Christ promet à ceux qui croiront en lui l'Esprit consolateur (1), et, dans l'entretien qu'il a peu de temps avant sa mort avec ses disciples, il leur renouvelle la promesse de leur envoyer l'Esprit qui leur donnera l'intelligence des vérités du salut et leur communiquera le courage de confesser son nom devant le monde (2).

Cette promesse se réalisa non-seulement pour les Apôtres le jour de la Pentecôte, mais encore, comme l'avait prophétisé Joël (3), pour tous les fidèles ; toutefois le mode de réalisation fut différent : tandis que les Apôtres avaient reçu la vertu et la grâce du Saint-Esprit d'une manière extraordinaire et miraculeuse, sous la forme de langues de feu, les fidèles obtinrent les dons de l'Esprit par l'imposition des mains des Apôtres. Le Sauveur s'était déjà servi de l'imposition des mains en bénissant les petits enfants. Les Apôtres conservèrent ce rite caractéristique et l'employèrent comme un moyen sacramentel. Cette pratique apostolique est expressément mentionnée dans les Actes des Apôtres. Ils racontent (4) que Pierre et Jean furent envoyés à Samarie afin de communiquer l'Esprit-Saint à ceux que le diacre Philippe avait baptisés, et que S. Paul agit de même (5). On voit dans ce passage des Actes que S. Paul demande aux disciples qu'il rencontre à Éphèse si, après avoir admis la foi, ils ont aussi obtenu l'Esprit-Saint, et, lorsqu'il apprend qu'ils n'ont reçu que le Baptême de S. Jean, il les fait baptiser au nom de Jésus-Christ, puis il leur impose les mains ; et alors, est-il dit, ils reçurent le Saint-Esprit.

(1) I *Pierre*, 2, 9 sq.

(1) *Jean*, 7, 37-39.
(2) *Ibid.*, 15, 16.
(3) 2, 28.
(4) 8, 14-17.
(5) 19, 1-6.

C'est aussi à cette pratique aposto-
lique que se rapporte le texte de l'épître aux Hébreux, 6, 1-4, où l'Apôtre compte parmi les principes de la doctrine chré-
tienne le dogme de la communication de l'Esprit-Saint par l'imposition des mains. On peut également citer, dans ce sens, les passages du Nouveau Testament où il est question d'une onction dans le Christ, d'un sceau par l'Esprit-Saint, d'une rénovation par et dans cet Esprit. Aux yeux des Apôtres l'imposition des mains est donc un véritable sacrement, auquel sont inhérentes des grâces céles-
tes; et, comme le Sauveur seul peut promettre des grâces, les envoyer, les attacher à des signes extérieurs, il est impossible de méconnaître que c'est le Christ lui-même qui a ordonné l'im-
position des mains, et que cet acte a tous les caractères d'un sacre-
ment, lors même qu'on ne peut pas établir exactement en quel temps et dans quelle circonstance le Christ l'a formellement institué. Que ce soit, comme quelques-uns le pensent, en même temps que le Sacrement de l'autel, ou, comme d'autres le croient, dans l'intervalle qui s'écoula entre sa résurrection et son ascension, et pendant qu'il donna aux Apôtres ses der-
nières instructions sur les mystères de son royaume (1), toujours est-il certain que c'est le Christ qui l'institua, ce que démontrent premièrement ses propres promesses, secondement la pratique des Apôtres, administrant ce sacrement sous sa forme spéciale à ceux qui étaient baptisés, ce qu'ils n'auraient pu faire sans mission du Christ, et troisième-
ment les effets mêmes des grâces atta-
chées à ce sacrement, que personne ne pouvait promettre et réaliser que le Rédempteur.

La tradition est parfaitement d'ac-
cord avec ces faits évangéliques. Les Pères apostoliques font évidemment allusion à ce sacrement lorsqu'ils par-
lent d'une communication du Saint-Esprit à ceux qui ont été baptisés et qui doivent être fortifiés dans leur vie spi-
rituelle (1).

Les Pères qui succèdent à l'ère apostolique insistent d'une manière tout à fait positive sur le caractère sacra-
mentel de la Confirmation et sur sa différence avec le Baptême; ils placent les uns à côté des autres, comme trois sacrements spéciaux, le Baptême, l'Im-
position des mains et l'Eucharistie (2), et nomment la Confirmation le sacre-
ment de l'Onction, qu'il faut donner à celui qui est baptisé. Dans la contro-
verse du Baptême des hérétiques les deux partis adverses s'accordent à re-
connaître que les hérétiques sont, en tous cas, incapables d'administrer vala-
blement la Confirmation (3). Les con-
ciles d'Elvire (303) et de Laodicée (364) sont très-catégoriques à cet égard; ils caractérisent la Confirmation et don-
nent des prescriptions spéciales sur la manière de l'administrer. Celui de Lao-
dicée, par exemple, fait une loi de la coutume ecclésiastique d'unir la Con-
firmation immédiatement au Baptême (canon 48). Les Pères postérieurs, S. Ambroise, S. Augustin, etc., exposent l'idée et le dogme de la Confirmation sacramentelle dans les termes les plus catégoriques, et sa réalité est également reconnue par les divers partis hérétiques et schismatiques de l'Église d'Orient. Si les plus anciens Pères parlent rare-
ment de la Confirmation comme d'un sacrement, cela provient uniquement de ce que, dans l'Église primitive, où c'étaient surtout des adultes qui rece-

(1) *Actes des Apôtres*, 1, 2-4.

(1) Clem. Rom., ep. I *ad Cor.* 2. Herm. Past., S. 2, m. 5.

(2) Tert., *de Bapt.*, 7; *de Resurrect. Carn.*, 8; *de Præscript.*, 40.

(3) Cypr., *Epp.*, 70-76. Cornel., *Ep. ad Fab. Antioch.*

vaient le Baptême, la Confirmation était toujours jointe à ce sacrement; et il va de soi qu'on ne peut pas plus conclure, de cette antique pratique, l'identité du Baptême et de la Confirmation, qu'on ne peut déduire l'identité du Baptême et de l'Eucharistie de ce qu'autrefois on avait la coutume de donner la sainte Eucharistie aux enfants au moment même où ils venaient d'être baptisés.

Les protestants rejettent le sacrement de Confirmation; ils nient qu'il ait été institué par le Christ, et ils ont introduit à sa place une cérémonie qu'ils nomment aussi confirmation, et dans laquelle ils font renouveler aux enfants, devant la communauté réunie, les vœux du Baptême, ou encore, après leur avoir fait rendre compte de leur foi, les proclament solennellement membres de la communauté. C'est par conséquent une pure cérémonie, sans efficacité sacramentelle (1).

Mais la négation de l'institution divine de ce sacrement est en contradiction flagrante avec les passages du Nouveau Testament que nous avons cités plus haut, et elle n'a pas besoin d'être autrement réfutée; car une pure négation ne peut détruire le fait positif de l'administration de la Confirmation par les Apôtres. En revanche la cérémonie établie par les protestants n'est en aucune manière prescrite dans le Nouveau Testament; c'est une institution purement humaine, une affaire d'école, inutile au point de vue ecclésiastique, puisque les confirmants ont déjà été solennellement et formellement admis dans la communauté de l'Église par le Baptême, et ne sont pas moins membres de cette communauté avant qu'après la Confirmation. C'est pourquoi le concile de Trente a condamné la doctrine des réformateurs sur la Confirmation et ratifié la doctrine traditionnelle de l'Eglise à ce sujet (1).

(1) *Voy.* CONFIRMATION PROTESTANTE.

III. Quant aux *effets* de ce sacrement: 1° il augmente la grâce sanctifiante reçue dans le Baptême; 2° il donne la grâce spéciale de croire fermement à la doctrine chrétienne, de la professer avec constance et de vivre d'après elle (2); 3° il imprime un caractère indélébile (3).

Ainsi la Confirmation met le sceau de la perfection à ce qui a été fondé par le Baptême; elle rend le Chrétien capable de remplir sa destinée morale, et lui confère en particulier la sagesse, la vertu et la force de défendre son innocence baptismale, sa foi et son espérance, contre le monde et ses tentations, de croître pour arriver à sa maturité spirituelle et de soutenir victorieusement les assauts du monde.

Le *caractère indélébile* est le signe auquel on reconnaîtra à jamais le soldat de Jésus-Christ, qui a prêté serment de rester fidèle à son drapeau et a reçu l'armure chrétienne pour combattre au nom du Seigneur. La consécration surnaturelle que reçoit le Chrétien confirmé est essentielle et permanente, c'est-à-dire qu'elle imprime à l'âme un caractère ineffaçable, et c'est pourquoi la Confirmation ne peut se donner qu'une fois. Il en est sous ce rapport de ce sacrement comme du Baptême et du sacerdoce; de même que l'homme ne peut renaître qu'une fois, de même qu'il ne peut recevoir qu'une fois le caractère d'un père spirituel, de même il ne devient qu'une fois homme, Chrétien parfait, complétement consacré au service de Jésus-Christ.

C'est une grave erreur que celle des

(1) Conf. sess. VII, *de Confirmatione*, can. 1-3.

(2) *Jean*, 15, 26. *Luc*, 24, 49. *Act. des Ap.*, 1, 4, 8; 2, 2; 5, 41-42.

(3) *Hébr.*, 6, 4, 6. *Conc. Trid.*, sess. VII, *de Sacramentis*, can. 9.

protestants qui prétendent que les effets produits par l'imposition des mains des Apôtres ne consistaient qu'en certains dons merveilleux, comme celui d'opérer des miracles, de prophétiser, de parler des langues étrangères. Ces dons gratuits, qu'on nommait *charismata* ou *gratiæ gratis datæ*, étaient nécessaires, disent-ils, à l'origine du Christianisme, pour en garantir l'institution divine devant les Juifs et les païens; mais ils cessèrent après la période des Apôtres, et leur absence enleva toute signification particulière et extraordinaire à l'imposition des mains. Sans doute ces *charismata* étaient des dons *extraordinaires* accordés aux fidèles baptisés, au moyen de l'imposition des mains; mais ils s'ajoutaient aux grâces *ordinaires* propres à ce sacrement; car, d'après l'histoire évangélique, ces dons extraordinaires et surnaturels n'étaient pas accordés à tous ceux qui recevaient l'imposition des mains; ils ne le furent relativement qu'à un petit nombre, tandis que les dons ordinaires l'étaient à tous. Ces dons extraordinaires n'avaient qu'un but objectif, savoir, de convaincre les Juifs et les païens de la divinité du Christianisme, tandis que les dons ordinaires avaient un but subjectif, savoir, de confirmer le fidèle dans sa foi : ceux-là étaient passagers, n'avaient lieu que dans certains cas, pour quelques moments; ceux-ci étaient habituels et permanents. Les deux espèces de dons restent par conséquent parfaitement distincts, comme le dit l'apôtre S. Paul (1). Ils peuvent être réunis, quand il plaît à Dieu d'ajouter cette démonstration extraordinaire aux signes ordinaires de sa miséricorde pour agir sur les âmes, et ils n'ont jamais complétement cessé dans l'Église, quoiqu'ils aient été plus fréquents dans l'origine, parce qu'ils étaient plus utiles alors; mais ils ne sont pas nécessairement unis aux dons ordinaires, aux grâces sacramentelles de la Confirmation, tandis que celles-ci appartiennent essentiellement au sacrement, subsistent toujours et opèrent dans tout individu confirmé, lorsqu'il ne met pas obstacle à leur action (1).

IV. Le *mode* d'administration de ce sacrement est le suivant : l'évêque étend les mains sur les confirmants et invoque sur eux les dons du Saint-Esprit; puis il impose les mains sur chacun des candidats, les oint avec le saint chrême au front, siége de la pudeur, leur donne un léger coup sur la joue, marquant par là que le confirmé ne doit pas rougir de l'Évangile et doit se soumettre volontiers à toute espèce de mauvais traitements pour l'amour du Christ.

V. Tous les théologiens ne sont pas d'accord sur la *matière* de la Confirmation. Quelques-uns, par exemple Morin, considèrent exclusivement comme matière l'imposition des mains de l'évêque, tantôt l'imposition générale qui précède l'onction du saint chrême, tantôt l'imposition particulière qui accompagne l'onction du front; d'autres sont d'avis que la matière consiste dans le saint chrême, dans l'huile mêlée au baume et consacrée par l'évêque, et encore dans l'onction du front avec le Saint chrême; mais la plupart réunissent ces diverses opinions et déclarent matière du sacrement l'onction et l'imposition des mains qui l'accompagne, et cette dernière manière de voir pourrait bien être la mieux fondée. L'Écriture parle expressément de l'imposition des mains, qui, par conséquent doit être considérée comme un des moments essentiels du rite sacramentel; mais l'Écriture fait mention aussi de l'onction du saint chrême dans ce cas (2),

(1) I *Cor.*, 12 et 13. II *Cor.*, 1, 22.

(1) Conf. *Concil. Trid.*, sess. VII, *de Sacramentis*, can. 6. *Catéch. rom.*, p. II, c. 3, § 17.
(2) I *Jean*, 2, 27, et II *Cor.*, 1, 21, 22.

et l'usage en est de la plus haute antiquité dans l'Église. Plusieurs Pères, s'appuyant sur les textes que nous venons d'indiquer, soutiennent que l'onction est aussi d'origine apostolique. Les Pères attachent en général une grande importance à l'onction, et ils expriment la conviction que le saint chrême, en vertu de l'opération du Saint-Esprit, devient le véhicule et l'intermédiaire des vertus divines (1). Le concile de Trente fait aussi entendre que l'onction avec le saint chrême appartient essentiellement à ce sacrement (2). Dans le décret d'Eugène IV, *pro Arm.*, le saint chrême est déclaré la matière de la Confirmation, sans doute parce que l'imposition des mains y est jointe et est comprise d'elle-même dans l'onction; celle-ci appartient donc dans tous les cas à la matière du sacrement.

VI. La *forme* du sacrement consiste en général dans les prières qui précèdent et accompagnent l'imposition des mains et l'onction; car dans les Actes des Apôtres (3) il est dit de Pierre et de Jean: « Étant arrivés ils *prièrent* pour eux (les baptisés) afin qu'ils reçussent le Saint-Esprit; alors les Apôtres leur imposèrent les mains, et ils reçurent le Saint-Esprit. » Mais ce sont surtout les mots: *Signo te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti,* qui sont prononcés durant l'onction, qui constituent la forme sacramentelle. La prière que les Apôtres firent durant cette action sainte n'est pas contenue dans le Nouveau Testament; mais il faut bien admettre qu'elle répondait à la circonstance; c'est donc à l'Église qu'il appartient d'indiquer une prière analogue qui puisse servir dans cette occasion. Or la prière que nous venons de citer est parfaitement adaptée à la nature et à la signification de ce sacrement; elle est de la plus haute antiquité: il s'en trouve déjà des preuves au huitième siècle.

Dans l'Église grecque la formule est celle-ci: *Signaculum doni Spiritus Sancti;* d'autres Églises d'Orient se servent de formules différentes.

VII. Reste un mot à dire sur celui qui peut *administrer* et celui qui peut *recevoir* ce sacrement.

D'après le témoignage des Actes (1), ce furent les Apôtres exclusivement qui administrèrent ce sacrement, et ils n'en confièrent pas le soin, comme pour le Baptême, aux diacres. Des Apôtres ce droit passa à leurs successeurs, les évêques. D'après cela l'évêque est l'administrateur régulier de la Confirmation, comme le dit expressément le concile de Trente, condamnant la doctrine de ceux qui prétendent que chaque prêtre peut donner la Confirmation (2). Ce droit exclusif de l'évêque répond bien à l'idée de la Confirmation; de même que c'est l'architecte qui met la dernière main à son œuvre, ainsi le Baptême est scellé, achevé, complété, par celui qui, parmi les serviteurs du Christ, tient le rang le plus éminent; c'est le général d'armée qui admet et consacre au service, et de même c'est un chef de l'Église qui arme le Chrétien et le consacre au service de son Maître (3).

Si, par extraordinaire, c'est un simple prêtre qui doit administrer la Confirmation, il faut que ce soit par délégation, que cette délégation soit accordée par le Saint-Siége, et que le saint chrême dont il se sert ait été consacré par un évêque; mais cette délégation n'est donnée que dans des cas très-rares et très-extraordinaires, par exemple, à des missionnai-

(1) Cyrill., *Cat.*, XXII, 3. Greg. Nyss., *Orat. catech.*, 37.
(2) Sess. VII, *de Confirm.*, c. 2.
(3) 8, 15.

(1) C. 8.
(2) Sess. VII, *de Confirm.*, can. 3.
(3) Conf. *Catéch. rom.*, p. II, c. 3, §§ 10, 11.

res qui vont dans des pays idolâtres, où il n'y a pas encore d'évêque (1).

Dans l'Église grecque c'est en général le prêtre qui confirme immédiatement après le Baptême; mais il faut considérer ce pouvoir exercé par le prêtre comme une délégation générale et permanente; car il fut dit au concile de Florence, où se négocia l'union des deux Églises, que les Grecs se prononcèrent à cet égard d'une manière conforme au droit et à la loi, *canonice et legitime* (2).

Quant à celui qui est confirmé, il faut se rappeler que la Confirmation n'opère pas la régénération de l'homme, qu'elle fortifie, vivifie celui qui a déjà eu la grâce de renaître à la vie spirituelle; qu'ainsi celui qui est baptisé peut seul être confirmé, comme on le dit dans les Actes des Apôtres (3), et comme c'est la constante doctrine et pratique de l'Église; en outre, que la Confirmation est un sacrement des vivants, qui suppose l'état de grâce, et que, si celui qui doit être confirmé a perdu l'innocence baptismale par un péché grave, il doit se rendre digne et capable de recevoir efficacement ce sacrement en se purifiant dans le bain de la Pénitence.

BERLAGE.

CONFIRMATION (TOURNÉE DE). Nous rencontrons dès les temps apostoliques l'exemple d'une tournée de Confirmation. Il est dit aux Actes (4) que Pierre et Jean furent envoyés à Samarie pour imposer les mains aux nouveaux baptisés et leur communiquer le Saint-Esprit. Depuis lors les évêques, successeurs des Apôtres, restèrent les administrateurs légitimes et ordinaires du sacrement de la Confirmation. Plus, le Christianisme se propageant, les diocèses augmentèrent d'étendue et plus l'organisation des paroisses se développa, plus les tournées de Confirmation devinrent nécessaires.

Grégoire le Grand exhorte les évêques à parcourir assidûment leurs diocèses pour y distribuer le sacrement de la Confirmation, et depuis lors les tournées à ce sujet sont ordonnées par les conciles et vivement demandées par les capitulaires des rois franks (1). On engage aussi dans les capitulaires les évêques à ne pas entreprendre leurs tournées dans un temps défavorable pour leur diocèse. Une ordonnance de l'empereur Louis II, de 855, a pour but de restreindre en quelque sorte les exigences des évêques dans leurs tournées, et les prescriptions que nous rencontrons ici prouvent que de temps à autre les visites épiscopales étaient à charge aux ecclésiastiques et aux communes (2). Les dépenses abusives que les visites épiscopales, les tournées de Confirmation et le cortége des évêques imposaient aux paroisses, et qui répondaient peu à la libéralité avec laquelle l'Église veut dispenser ses sacrements aux fidèles, furent peut-être cause des lois sévères par lesquelles, pendant longtemps, l'Église interdit de demander des indemnités pour les tournées de Confirmation (3). Aujourd'hui ces dispositions législatives ont perdu leur valeur, et les moralistes modernes décident avec raison qu'une coutume raisonnable peut justifier la demande d'une indemnité modérée (4).

Il n'y a pas de règle fixe quant au nombre des tournées. Le pasteur doit

(1) Conf. *Decretum Eugenii IV*, pro Arm. Pallavicini, *Hist. Concil. Trid.*, l. 9, c. 7. Benedict., *de Synod. diœces.*, l. 7, c. 7.

(2) Conf. Schmid, *Liturg.*, t. I, p. 247.

(3) 8, 14-16; 19, 5, 6.

(4) 8, 14 sq.

(1) Conf. Brenner, *Expos. hist. de ce qui a rapport à la Confirmation*, p. 226 sq.

(2) Brenner, l. c., p. 230.

(3) Ferraris, *Prompta Bibliotheca*, s. v. *Confirmatio*, art. II, n. 24-30.

(4) Liguori, *Homo apost.*, tract. 14, n. 46, Neyraguet, Gury.

donner en temps convenable à ses ouailles le moyen de recevoir le sacrement de Confirmation, et les moralistes disent que l'évêque pécherait gravement si, sans une excuse d'impossibilité morale, il interrompait les tournées pendant un temps assez long, comme huit ou dix ans (1).

La Confirmation était autrefois liée à la visite de l'église; aujourd'hui elle en est indépendante. Les cérémonies solennelles avec lesquelles les évêques sont reçus durant leurs visites et leurs tournées de Confirmation sont, en tout ce qui ne résulte pas de la pieuse ferveur des fidèles, décrites de la manière suivante par le Pontifical romain : Dès que l'évêque est arrivé aux portes de la ville, on sonne toutes les cloches. Le clergé va au-devant de lui en procession. Le curé, revêtu de la chape, présente à l'évêque le crucifix à baiser; on entonne le répons : *Ecce sacerdos*, et la procession se rend, en chantant des psaumes, à l'église principale. Arrivé à la porte de l'église l'évêque reçoit des mains du curé le goupillon avec de l'eau bénite et il s'en asperge, puis il asperge l'assemblée. Il met de l'encens dans l'encensoir et le curé l'encense. Parvenu au pied de l'autel l'évêque s'agenouille et se recueille sur le prie-Dieu qui est préparé. Le curé, se tenant du côté de l'épître, dit, après les versets et les répons : ℣ *Protector noster, aspice, Deus.* ℟ *Et respice in faciem Christi tui.* ℣ *Salvum fac servum tuum antistitem nostrum N.* ℟ *Deus meus, etc. Mitte ei Dom., etc. Nihil proficiat, etc. Domine, exaudi, etc.*, l'oraison suivante : *Omnipotens sempiterne Deus, qui facis mirabilia magna solus, protende super hunc famulum tuum et cunctas congregationes illi commissas Spiritum gratiæ salutaris, et, ut in veritate tibi complaceat, perpetuum ei rorem tuæ benedictionis infunde. P. C. D. N. Amen.*— On ne dit l'oraison *Deus, omnium fidelium pastor*, que lorsqu'un nouvel évêque est solennellement et pour la première fois reçu dans son église. Durant les visites l'oraison est la suivante : *Deus, humilium visitator, qui eos paterna dilectione consolaris, prætende societati nostræ gratiam tuam ut per eos, in quibus habitas, tuum in nobis sentiamus adventum. P. C. D. N.* Alors le chœur chante l'antienne du patron de l'église, et, pendant le verset, l'évêque monte à l'autel, le baise au milieu, va du côté de l'épître, et, tourné vers l'autel, chante l'oraison du saint, revient au milieu de l'autel, d'où il donne solennellement sa bénédiction au peuple.

Ott.

(1) Liguori, l. c., Neyraguet, Gury.

CONFITEOR. La formule adoptée dans le rite ecclésiastique pour la confession générale et publique des péchés, qu'on nomme simplement le *Confiteor*, est prescrite :

1° Au commencement de la messe;

2° Pour l'administration de la sainte Communion hors de la messe;

3° Durant l'administration de l'Extrême-Onction;

4° Lors de l'absolution générale (*benedictio apostolica in articulo mortis*);

5° A l'office divin, savoir : tous les jours à complies, à primes, aux fêtes et aux féries qui ne sont pas *sub ritu duplici*.

6° Enfin il est prescrit dans le Rituel romain (1) de commencer la confession sacramentelle par la première partie du *Confiteor* ou du moins par les mots *Confiteor Deo omnipotenti et tibi pater.*

Le *Confiteor* a deux parties : dans la première nous reconnaisons devant Dieu

(1) Tit. 18, § 9.

tout-puissant, la très-sainte Vierge, le bienheureux archange Michel, S. Jean-Baptiste, les saints apôtres Pierre et Paul, tous les saints, et tous les frères présents, que nous avons péché et que nous sommes coupables. Dans la seconde partie nous prions les saints nommés ci-dessus et tous les saints, avec tous les frères présents, d'intercéder pour nous auprès du Seigneur notre Dieu. C'est à cause de cette intercession que la confession ou l'aveu de nos fautes se fait non-seulement devant le Juge suprême, mais encore devant les saints et les frères présents. Les hérétiques eux-mêmes n'ont pu nier que les fidèles prient ici-bas les uns pour les autres, prient pour tous les hommes, et par conséquent peuvent et doivent intercéder les uns pour les autres ; mais ils ont cru devoir blâmer et rejeter l'intercession des saints. Or cette intercession se fonde sur le dogme de la communion des saints, qui comprend non-seulement les saints qui ont parfait leur course, mais ceux qui sont sur la terre, et par conséquent toute l'Église dans ses membres triomphants, militants et souffrants. Les saints sont avec nous membres du corps de Jésus-Christ, et tandis que, d'une part, la charité et la sympathie qu'ils ont témoignées à leurs frères durant leur vie à un degré héroïque, loin d'être affaiblies et éteintes par la mort, sont au contraire augmentées et consommées, d'autre part, leur union avec le Christ est devenue plus intime, plus calme, plus parfaite que ne peut l'être celle d'un homme quelconque vivant sur la terre ; et de là la confiance que nous avons qu'ils *veulent* et qu'ils *peuvent* intercéder efficacement pour nous.

Si l'invocation des saints en général est fondée sur la foi en la communion des saints et résulte nécessairement de cette foi, et s'il est naturel, dans la conviction que nous avons de ne pas répondre à la justice et à la sainteté exigées de nous, que nous prenions humblement notre refuge auprès des membres justes et parfaits de la communauté chrétienne, le besoin de cette intercession se fait sentir bien plus encore et à un degré tout spécial dans un acte de pénitence. Plus nous voyons clairement et sentons vivement dans notre âme combien le péché brise le commerce vivant avec Dieu, plus nous sentons le besoin du secours, de l'assistance, plus nous sommes pressés de recourir à l'intervention de nos frères qui sont dans la gloire.

Le *Confiteor* nomme :

a. La très-sainte Vierge Marie. Comme elle est la reine des anges et des saints, notre mère et médiatrice auprès de son divin Fils, le refuge des pécheurs et le secours des Chrétiens, elle tient à bon droit le premier rang partout et toutes les fois qu'on nomme, qu'on invoque les saints.

b. L'archange Michel. Il est dit dans l'office de cet esprit bienheureux : *Constitui te principem super animas suscipiendas.* Il est invoqué spécialement parce qu'il lutte contre l'ennemi éternel de notre salut (1), et qu'il est honoré comme le protecteur de l'Église militante.

c. S. Jean-Baptiste, parce qu'il représente les justes de l'ancienne alliance et qu'il est le patron de l'église principale de Rome (Saint-Jean de Latran) ;

d. Les *saints apôtres Pierre et Paul*, représentants des saints de la nouvelle alliance et fondateurs de l'Église romaine.

Le *Confiteor* est, en général, récité alternativement par le prêtre et par le peuple, conformément à la recommandation de l'apôtre S. Jacques : « Confessez vos péchés les uns aux autres et priez les uns pour les autres (2). »

Il est évident que le *Confiteor* est une

(1) *Jude*, 9.
(2) *Jacq.*, 5, 16.

partie importante de la liturgie, si on considère le but de celle-ci, qui est d'entretenir la communion actuelle et vivante des hommes avec Dieu par Jésus-Christ. Cette communion, pour exister et se maintenir, exige l'affranchissement du péché, qui rompt l'union divine, autant que les actes positifs qui unissent l'âme à Dieu. Nous ne pouvons entrer ici dans le détail du sens particulier du *Confiteor*, soit à la messe, soit dans l'administration de l'Extrême-Onction, etc. Ce qui est clair, c'est que le *Confiteor* a sa place partout où il s'agit de se préparer à recevoir une grande grâce ou de se recommander instamment à la protection divine.

Les plus anciens sacramentaires et les premiers *Ordo* romains n'ont pas de traces de notre formule. Dans l'*Ordo Rom. VI*, n. 3, il est dit simplement : *Inclinans se* (*sc. Pontifex*) *pro peccatis suis deprecatur* ; le mode de la *deprecatio* paraît avoir été laissé à la disposition du célébrant. La première trace de notre *Confiteor* se trouve dans Egbert, archevêque d'York (ann. 735), qui le prescrit comme introduction à la confession sacramentelle, et dans Chrodegand, évêque de Metz († 743). La formule est ainsi conçue dans le *Micrologus* (vraisemblablement Ives de Chartres, vers 1080) : *Confiteor Deo omnipotenti, istis sanctis et omnibus sanctis, et tibi, frater, quia peccavi in cogitatione, in locutione, in opere, in pollutione mentis et corporis. Ideo precor te, ora pro me* (1). Elle est conçue dans les mêmes termes dans les constitutions de Hirschau. A partir de là nous trouvons un nombre infini de variantes, dont on peut voir des exemples dans Bona, Bellotte et Grancolas.

Le troisième concile de Ravenne (en 1314) (2) ordonne (*rubrica* 15) que désormais, dans la province de Ravenne, le *Confiteor* sera conçu dans les termes qui constituent la formule actuelle. A la même époque celle-ci se trouve prescrite, avec une très-imperceptible variante, dans l'*Ordo Rom.*, XIV, c. 71, pour la *Missa papalis* (1). Depuis la publication du nouveau Missel par le Pape Pie V, il y a une complète uniformité par toute l'Église. Le *Confiteor* commence par le verset : *Adjutorium nostrum*, *etc.*, et se termine par le *Misereatur* et l'*Indulgentiam*, c'est-à-dire par ce que les rubriques nomment l'absolution, *absolutio*. Mais comme l'absolution proprement dite est un acte judiciaire, qui suppose l'exercice du pouvoir de remettre les péchés, il n'est question ici d'absolution que dans un sens large et impropre. La formule est telle que le célébrant s'applique l'*Indulgentiam*, etc. Or personne ne peut s'absoudre lui-même, comme personne ne peut être son propre juge.

Le *Confiteor* doit, car l'attitude de l'humilité convient à celui qui reconnaî ses fautes, être dit le corps profondément incliné, et au *mea culpa, mea maxima culpa*, l'officiant se frappe la poitrine. « Nous faisons connaître pa là, dit S. Augustin, la componction d notre cœur. Nous frappons notre poitrine, non que nous croyions que no os ont commis quelque faute, mais pou exprimer la contrition de notre cœu qui doit être jugé par le Seigneur (2). Tapfer (3) établit que le *Confiteor* appartient aux choses sacramentelles.

KÖSSING.

CONFORMISTES. *Voy.* ANGLETERR

CONFORMITÉ (ACTE DE). Parmi l nombreuses mesures de violence que

(1) *De Eccles. Observat.*, c. 23.

(2) *Acta Concil.*, édition Hardouin, t. VII, p. 1389.

(1) Dans Mabillon, *Mus. Ital.*, II.

(2) *Enarrat. in Psalm.* 146, ad vers. 3.

(3) *Expositio incruenti Missæ sacrif.*, art. § 2, p. 24, ed. 2.

pouvoir politique prit en Angleterre pour subordonner tous les sujets de l'empire à l'Église établie par la loi, l'acte de Conformité occupe un rang spécial. Il était dirigé contre les non-conformistes protestants, surtout contre les presbytériens. Cet acte du Parlement parut en 1662. Il ordonnait que tous les prédicateurs eussent à déclarer, jusqu'au 24 août de la même année, qu'ils adoptaient la liturgie anglaise; nul ne pouvait distribuer la Cène sans être ordonné par l'évêque.

Il en résulta qu'au jour assigné plus de 2,000 prédicateurs non conformistes donnèrent leur démission et préférèrent vivre d'aumônes que de se conformer à ce rite qui leur était odieux. Ce ne fut que sous Guillaume III que les non-conformistes opprimés obtinrent du repos par l'édit de tolérance de 1689.

Cf. Schröckh, *Hist. de l'Angl. depuis la Réforme*, VIII, 418, et les articles GRANDE-BRETAGNE; ÉLISABETH, reine d'Angleterre.

CONFRATERNITÉ ECCLÉSIASTIQUE. Rapport amical des ecclésiastiques entre eux, fondé sur l'estime réciproque. La confraternité peut s'étendre sur tous les individus de l'état ecclésiastique, mais elle n'existe d'ordinaire qu'entre les ecclésiastiques qui sont voisins les uns des autres ou qui habitent le même lieu. Les membres du clergé doivent mutuellement se considérer comme les serviteurs d'une même Église, destinés à un seul et même but, qui est de servir Dieu et de ramener les âmes à Dieu; c'est pourquoi ils doivent s'estimer déjà en vue de leur ministère commun, s'intéresser les uns aux autres et témoigner cet intérêt dans leur commerce habituel. Mais la vraie confraternité n'existe qu'autant que dans le commerce verbal ou écrit règnent le bon ton, la décence, la politesse, la chasteté, l'amitié, la condescendance de chacun pour les défauts et les faiblesses de ses confrères. Lorsque ces conditions ne sont pas remplies, là où dominent un ton inconvenant, la rudesse et l'entêtement, le défaut de respect réciproque, l'égoïsme, il ne peut être question de véritable confraternité.

La confraternité produit divers résultats utiles.

1° Ce commerce amical sert, par l'échange des idées, à rectifier les jugements erronés, à augmenter la masse des connaissances, à multiplier les expériences de la vie, par conséquent à rendre les prêtres plus aptes au ministère des âmes.

2° Ce ministère est facilité par la correspondance écrite ou verbale que les prêtres entretiennent sur les cas importants qui leur sont soumis, et par l'appui qu'ils se prêtent mutuellement.

3° Le respect des fidèles se proportionne à l'estime que les prêtres ont les uns pour les autres.

4° Elle donne lieu à la pratique de beaucoup de vertus.

5° Elle procure des joies, des consolations, des récréations pour l'esprit et pour le corps, ce qui n'est pas à dédaigner dans la vie pénible, sérieuse et isolée que mène le prêtre des campagnes.

SCHAUBERGER.

CONFRÉRIE (*confraternitas, sodalitas*). Quoique tous les membres de l'Église, enveloppés par le lien d'une même foi et d'un même amour, forment la grande confrérie du royaume de Dieu sur la terre, il est dans la nature de l'esprit chrétien de pousser à une union plus intime encore ceux qui cherchent à atteindre, par des moyens particuliers et dans une voie qui leur est propre, le but proposé à tous, savoir leur sanctification et celle des autres. C'est cet esprit chrétien qui a enfanté la vie monacale, la vie canoniale des prêtres; de là aussi les *confréries*, associations de Chrétiens qui, ayant un but religieux ou ecclésiastique particulier, des statuts

et des exercices pieux qui y correspondent, se distinguent spécialement des ordres religieux en ce que la pratique des conseils évangéliques n'est pas une condition indispensable d'admission, comme dans les ordres, et en ce que leurs membres ne se séparent du monde que moralement. Il est évident que l'esprit d'association qui fonde de pareilles confréries ne pouvait porter aucun fruit au temps de la persécution et du danger, tels que les premiers siècles; il faut, pour que ces associations se forment et se développent, une vie tranquille et assurée au dehors, active, énergique au dedans, telle qu'elle se présentait au moyen âge, alors qu'à ces conditions se joignait en outre l'esprit de corporation qui prévalait partout.

Aussi est-ce du moyen âge que datent les premiers témoignages clairs et significatifs de confréries existantes dans le sens aujourd'hui vulgaire, quoiqu'il soit déjà question, dans les lois de Charlemagne et de ses successeurs (1), de *Geldoniis vel confratriis*, dont le but religieux et moral est ainsi défini : « *In omni obsequio religionis conjungantur, videlicet in oblatione, in luminaribus, in oblationibus mutuis, in exequiis defunctorum, in eleemosynis et cæteris pietatis officiis, conventus talium confratrum, si necesse fuerit, ut simul conveniant, ut si forte aliquis contra parem suum discordiam habuerit, quem reconciliari necesse sit, et sine conventu presbyteri et cæterorum esse non possit, post peracta illa quæ Dei sunt, et Christianæ religioni conveniunt, et post debitas admonitiones, qui voluerint, eulogias a presbytero accipiant* (2). »

Odon, évêque de Paris († 1208), fixa une fête annuelle d'une confrérie de la sainte Vierge, pour son diocèse, au lendemain du dimanche de la Trinité. Berrault-Bercastel se trompe par conséquent lorsqu'il dit que la confrérie des Gonfaloniers, confirmée par Clément IV (1265-1271), est la plus ancienne.

Les buts divers que se proposaient les confréries étaient, par exemple, le soutien des pauvres, le soin des malades, l'abolition des inimitiés, la vénération particulière de certains mystères, l'intercession pour les défunts, le progrès de certains établissements, de certaines institutions d'utilité publique. Une foule de ces intérêts, qui aujourd'hui sont du ressort de la police, étaient au moyen âge surveillés et réalisés par les confréries; ainsi il y avait une confrérie des frères pontifes, *fratres pontifices*, qui veillaient à l'entretien des ponts, dans l'intérêt des voyageurs. Les confréries qui prirent le plus d'extension furent les *Frères de la sainte Vierge*, celles du *Scapulaire*, du *Rosaire*, des *Trépassés*, du *Saint-Sacrement*.

Beaucoup d'abus qui s'introduisirent insensiblement dans une institution en elle-même si salutaire, et parmi lesquels il faut compter surtout une tendance exagérée à s'exempter des liens de la paroisse, rendirent nécessaire l'intervention du pouvoir législatif de l'Église pour ramener à leurs justes bornes les rapports des confréries avec les curés et les évêques. Les membres des confréries religieuses obtinrent toujours, avec l'érection de la confrérie, des *indulgences*, et souvent même d'importants priviléges.

Il y a aujourd'hui encore un grand nombre de confréries dans l'Église, sauf en Autriche, dans les diocèses où le joséphisme s'opposa à toute manifestation particulière de l'esprit de l'Église et où une police chagrine, tracassière et despotique, a étouffé, sous un niveau général, toute explosion originale et vivante de la piété et du dévouement

(1) Conf. Hincmar. Rhem., c. 1, n. 10.
(2) L. c.

chrétien. De là, en place des confréries nées de l'amour du prochain, une période d'indifférence qui dépasse toute imagination.

Les confréries qui subsistent ont, comme par le passé, les buts les plus divers, et sont de la nature la plus variée, soit dans les exercices de dévotion, soit dans les bonnes œuvres qu'elles imposent à leurs membres; elles s'occupent des pauvres, des malades, des orphelins, des défunts, des prisonniers, des criminels condamnés à mort, de 'éducation des jeunes gens abandonnés. Les documents qui confèrent les droits t priviléges de ces confréries sont noamment : la Constitution *Quæcunque,* le Clément VIII, du 7 décembre 1704 ; a Constitution *Nuper archiconfraernitati*, de Paul V, du 11 mars 1607; es ordonnances de Benoît XIII et Beloît XIV, et une foule de décrets et le décisions des congrégations de la our romaine. On trouve tout ce qui oncerne cette matière, au complet, au oint de vue du droit ecclésiastique, ans Luc. Ferraris, *Biblioth.*, s. h. v.

Parmi les décisions importantes relaves aux confréries, nous citerons celle : ° qui défend d'ériger plus d'une confréie de la même nature dans un même ndroit; 2° qui ordonne que l'érection 'une confrérie soit accordée par écrit ar l'Ordinaire, lequel doit examiner, pprouver, qui peut modifier et améorer les statuts de chaque confrérie; ° qui veut que les grâces et les indulences accordées aux confréries ne oient promulguées qu'après avoir été xaminées par l'Ordinaire; 4° qui dénd aux confréries de recevoir des auônes et de les distribuer autrement que ivant le mode prescrit par l'Ordinaire, qui recommande de les employer à de eux usages et pour le bien de l'Église; ° qui interdit aux membres des confrées de s'adresser à des confesseurs autres ie ceux approuvés par l'Ordinaire.

Divers décrets et décisions de la *S. Congrég. du conc. de Trente* interdisent nommément aux aumôniers des confréries certaines bénédictions, comme celle des cierges, des cendres, des rameaux, des fonts baptismaux, de l'eau bénite, la bénédiction avec le très-saint Sacrement, celle des accouchées, etc. La législation ecclésiastique a sévèrement garanti les droits des évêques contre les empiétements ou les exemptions des confréries. Elle leur a reconnu le droit de visiter toutes les confréries de leur diocèse, et d'assister en personne ou par un représentant à leurs réunions et à leurs élections. L'évêque ne peut pas s'immiscer dans l'administration des biens des confréries, tant qu'il n'y a pas de dissipation officielle; cependant il peut obliger les administrateurs à rendre compte de leur gestion; en outre, il peut imposer à chaque confrérie une taxe proportionnée à ses revenus, pour servir à l'érection d'un séminaire. On comprend que, conformément à la doctrine de l'Église, toutes les discussions entre les personnes sur les intérêts des confréries doivent être soumises au for ecclésiastique. Beaucoup de confréries ont le droit d'ensevelir leurs membres défunts dans leur église.

Lorsqu'une confrérie prend un accroissement tel qu'il se forme des confréries affiliées, nées de son sein, elle reçoit le nom d'archiconfrérie (*archiconfraternitas*) et certains priviléges particuliers.

Les archiconfréries les plus florissantes actuellement dans l'Église sont: l'*archiconfrérie du Très-Saint et Immaculé Cœur de Marie pour la conversion des pécheurs*, fondée en 1837, à Paris, par M. Dufriche-Desgenettes, curé de Notre-Dame des Victoires; celle de *Saint-François-Xavier* ou *archiconfrérie des Missions*, qui se rattache à l'œuvre de la propagation de la foi; celle de la *Doctrine chrétienne*,

sous l'invocation de Jésus, Marie et Joseph, pour les progrès de l'instruction chrétienne; celle des *Mères chrétiennes*, fondée à Paris par le R. P. Théodore Ratisbonne, supérieur de Notre-Dame de Sion, autorisée par un Bref apostolique en date du 11 mars 1859, dont le but est « de mettre en commun les vœux des mères chrétiennes, leurs sollicitations, leurs prières, pour attirer sur leurs enfants et sur leurs familles les bénédictions d'en haut (1). » Cette archiconfrérie, qui ne date que de quelques années, compte déjà 95 confréries affiliées en France.

Quiconque connaît les besoins des temps appréciera l'utilité des confréries. La tendance à l'union, aux associations, aux sociétés, aux compagnies, joue un grand rôle dans toutes les affaires modernes; elle anime les Chrétiens, en forme des phalanges, des légions, qui, dirigées par le clergé, peuvent efficacement s'opposer au débordement de l'indifférence, aux invasions du matérialisme, aux attaques d'une incrédulité à la fois aveugle et savante, laquelle pousse les masses et prépare à l'Église de rudes combats et un formidable avenir.

MAST.

CONFUCIUS (*Kong-Fu-Dsu*), né, dans le sixième siècle avant Jésus-Christ, à Tschemg-ping, ville du royaume tributaire Lu, en Chine, donna dès son enfance des preuves d'une grande capacité et d'un caractère sérieux, posé et viril. Avide de savoir, il acquit rapidement de vastes connaissances, qui, jointes à une grande habileté dans les affaires, lui ouvrirent une honorable carrière dans les services publics. Mais la jalousie des grands de l'empire l'entrava de toute façon. Il ne put rester longtemps à aucun poste. Dégoûté des fonctions politiques, il se retira dans la vie privée et s'appliqua à trouver les moyens d'être utile à ses concitoyens, malgré le triste temps où il vivait.

Cette déplorable situation sociale et politique, la corruption des mœurs, la perturbation des opinions religieuses, la ruine des dogmes l'affectaient douloureusement. Dans le désir qu'il avait de contribuer à la régénération de son pays, Confucius se présenta, non comme le fondateur d'une nouvelle religion, mais comme le restaurateur de la foi ancienne, comme un prédicateur moral, ambitieux, non d'annoncer des doctrines nouvelles au peuple, mais de le ramener à la félicité dont il avait joui autrefois, en lui rappelant son antique gloire, en rassemblant les trésors des traditions du passé, et en les coordonnant dans ses ouvrages, afin que chacun y trouvât le vrai modèle de sa vie morale, *ut inde reipublicæ administrandæ modum, morum disciplinam et saniorem doctrinam discerent posteri.*

Un de ces livres canoniques (kings) a été perdu; les cinq autres sont conservés et constituent encore de nos jours, sous certains rapports, avec les commentaires de Confucius, le fondement et la règle de l'empire chinois. L'ancienne religion subsiste, du moins dans sa forme, sinon dans sa teneur essentielle et sa signification primitive; car le peuple, abandonné à lui-même est retombé de la hauteur de l'antique sagesse; et d'ailleurs des influences étrangères, venues surtout de l'Inde ont complétement corrompu la croyance populaire et ont fait de sa religion un pur matérialisme, un abject athéisme.

Il y a deux manières opposées de considérer la doctrine de Confucius; l'une et l'autre a de solides défenseurs. Cette divergence d'opinion est causée par le double sens que présentent souvent les livres sacrés de l'empire

(1) Statuts, art. 1er; *Manuel des Mères chrétiennes*, par le R. P. Th. Ratisbonne, p. 287, Paris, 1859.

(kings), par suite de leur style laconique, de leur forme hiéroglyphique, do la profondeur même des doctrines qu'ils renferment et du mode abuleux et excentrique dans lequel ont été rédigés des commentaires nombreux et contradictoires, à des époques le domination étrangère. Confucius ui-même, voulant rétablir les kings lans leur autorité primitive, se plaignait déjà que les lacunes et les obscurités qu'ils présentaient permettaient peine d'y entrevoir l'antiquité comme travers d'épais nuages.

D'après une des opinions relatives à a doctrine de Confucius qui appartient ux plus distingués d'entre les missionnaires, et, dans les temps les plus nodernes, à Windischmann et à H.-J. chmitt, les plus anciens livres canoniues des Chinois présentent une théoicée monothéiste, beaucoup de notions conformes à celles de l'Ancien estament. C'est pourquoi les missionaires, les Jésuites surtout, prétendient que la doctrine du Christ qu'ils nnonçaient n'était que l'accomplissement de la doctrine que les Chinois vaient obtenue par une révélation diine immédiate, à l'origine de leur hisoire; que l'idée primordiale, simple pure, de la nature de Schangti était lentique avec celle du Jéhova de l'Écrire sainte, et que cette doctrine révélée du peuple chinois découlait de même source que celle de l'Écrire sainte. Cette opinion s'appuie sur excellents motifs; car les missionires jésuites, ayant été sur les lieux itiés directement et complétement x usages et à la langue des Chinois, rent par là même étudier les livres noniques (kings) dans l'original et n former un jugement autrement mpétent que ceux pour qui le texte iginal des Kings est comme un livre rmé par un septuple sceau. Un gme contenu dans les livres sacrés de la Chine, qui parle en faveur d'une source de révélation identique à celle de l'Ancien Testament, est celui qui fait descendre tous les hommes d'un couple unique, dogme qui est parfaitement d'accord avec les résultats des recherches les plus récentes de la philosophie de la nature. Des investigations profondes, telles que celles de S. Martin, dans son *Histoire d'Arménie*, d'Abel Rémusat dans ses *Recherches sur les Langues tartares* et de Klaproth dans son *Asia polyglotta*, ont clairement démontré que les pères de la race chinoise y sont arrivés des contrées occidentales, et qu'à partir des temps les plus anciens des rapports, très-rarement interrompus, ont existé entre les races chinoises et les populations de l'Arménie et de la Mésopotamie.

Ceux qui soutiennent l'opinion contraire nient que les traditions chinoises aient primitivement une origine révélée analogue à celle de l'Écriture sainte, et prétendent qu'il faut précisément affirmer le contraire, l'idée ontologique de Confucius étant en soi une idée païenne, c'est-à-dire polythéiste. Ils ne nient pas que, dans les opinions religieuses des peuples païens les plus nobles et les plus cultivés, il ne se trouve une foule de pensées hautes et sublimes qui ont de l'analogie avec les doctrines morales du Christianisme; mais, disent-ils, on n'est pas en droit d'en conclure que ces idées ont une source identique et découlent d'une même révélation primordiale. Ils ajoutent que, quant à ce qui concerne l'ancienne doctrine religieuse des Chinois, rien n'est moins démontré que l'identité de la nature de Jéhova et de Schangti; qu'on peut bien sans doute considérer Schangti, dans le sens païen, comme une puissance spirituelle, comme la raison suprême, sans pour cela que son identité avec l'idée hébraïque de Jéhova soit établie; que cela résulte également de

ce que l'expression Schangti n'est pas exclusivement employée pour exprimer l'Être suprême; que les Chinois sacrifient au ciel et à la terre, et que Rome défendit aux Jésuites, dans leur discussion avec les Franciscains et les Dominicains, de se servir de l'expression Schangti pour désigner le Dieu suprême (1).

A quoi on réplique que dans toutes les langues on peut comprendre Dieu sous l'expression qui désigne proprement le ciel; que c'est précisément le cas dans la langue chinoise, qui est si riche en métaphores, et qu'ainsi le terme Schangti ou Tien (= ciel) peut parfaitement désigner Dieu. De plus on voit d'après le Schu-King, et en général d'après les anciens livres de l'empire et leurs interprètes les plus considérés, que ce mot Schangti correspond aux noms d'*Adonaï* et de Κύριος, comme *Thian* (Tien) aux expressions *Elohim* et Θεός, et que les anciens sages devaient comprendre sous les mots Schangti et Thian un Être spirituel, intelligent et libre, un Être sans égal, si l'on ne veut pas complétement défigurer et obscurcir le sens et la tendance des documents primitifs dans lesquels tout devient intelligible du moment qu'on comprend sous ces noms le Dieu vivant. Si Rome défendit aux missionnaires catholiques de se servir des mots Schangti et Thian pour désigner Dieu, ce fut en s'écartant complétement de la signification ancienne et primitive de ces mots, et la défense fut fondée sur ce que, dès les premiers siècles après J.-C., l'antique idée avait été obscurcie et défigurée, la doctrine de Dieu et de ses rapports avec le monde était devenue équivoque, et l'on avait agité la question de savoir si les Chinois comprenaient réellement sous le nom de Schangti un Dieu esprit, infini et tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, puisque, dans le cours des siècles, quelques empereurs s'étaient donné le nom de Schangti et se faisaient adorer comme Dieu; puisque, dans la première moitié du treizième siècle, l'empereur donna le surnom de Schangti à un savant magicien de l'école de Tao-Szö, tandis que, d'un autre côté, il est vrai, l'empereur Kang-tri et son fils et successeur Yung-Dsching, ainsi que les mandarins de l'empire, avaient donné leur assentiment à l'interprétation des Jésuites, appliquant le terme Schangti au Seigneur, maître suprême du ciel et de la terre. Quant au sacrifice offert au ciel et à la terre, ce n'est, d'après Confucius, qu'un sacrifice offert au Dieu du ciel et de la terre. C'est ce qui est clairement exprimé dans une inscription que les missionnaires adressèrent à l'empereur Schingtsu, qui la confirma et la fit insérer dans les feuilles publiques de l'empire comme authentique et n'ayant pas besoin de justification. Il y est dit : « Dans l'accomplissement du rit que suivent tous les seigneurs et rois en offrant leurs sacrifices au ciel, et qui, d'après l'interprétation des savants, sont adressés au Seigneur souverain suprême, il ne s'agit certainement pas du ciel *matériel* et *sensible* que nous voyons de nos yeux mais du *Seigneur* et *Maître* du ciel de la terre et de toutes choses, qu'on n'osait pas toujours nommer de son vrai nom par respect, et en vue de sa sublimité, et qu'on nommait le ciel suprême, le ciel sans limites, etc. » — Dans tous les cas il faut admettre qu'avec le cours des temps la doctrine de Confucius a été de plus en plus défigurée, et que l'idolâtrie et les idées polythéistes ont envahi la Chine.

Cf. Ritter, *Manuel de l'histoire* *l'Église*, 3e édit., t. II, p. 426; Windischmann, *la Philosophie dans le progr* *de l'histoire du monde*, t. Ier, p. 1; P.-Stuhr, *la Religion d'État en Chi* *et le système de la philosophie i*

(1) *Voy.* Chine.

dienne; Id., *Hist. universelle des formes de la Religion des peuples païens*, t. Ier; *Confucii Chi-King, sive Liber carminum, edidit Julius Mohl*, 1830.

FRITZ.

CONGO. Ce fut un des premiers pays où l'esprit des missions, réveillé au quinzième siècle, obtint des succès. Les habitants du Congo étaient adonnés au fétichisme, amis de la controverse et plus intelligents que les nègres méridionaux. Ce fut del Cano qui, en 1484, sous le règne de Jean II, roi de Portugal, aborda pour la première fois aux rivages de Guinée et s'avança dans le Congo jusqu'à Benguéla. Il débarqua quelques-uns de ses gens pour explorer le pays; impatient de ne pas les voir revenir, il s'empara de quelques nègres et revint avec eux à Lisbonne. Lorsqu'il aborda pour la seconde fois au Congo, il apporta des présents au nom du roi de Portugal à un prince du pays, et lui inspira un tel désir de connaître le Christianisme que ce prince demanda des prêtres et envoya plusieurs jeunes hommes du pays à Lisbonne. Gonzalez Susa amena alors quelques Dominicains au Congo. En 1491 ce prince fut baptisé sous le nom d'Emmanuel, et le Christianisme fut rapidement adopté dans cette partie de la contrée, le fils du prince y exhortant lui-même le peuple par une sorte de prédication, et poussant son zèle aveugle et imprudent jusqu'à vouloir faire punir de mort des jeunes gens de bonne famille qui avaient parlé pendant la messe. Les Portugais se rendirent dans la capitale du roi de Congo, qui les accueillit favorablement, se prosterna devant la croix qui surmontait leur drapeau, et bâtit en peu de temps une église. Il se fit baptiser au moment d'entreprendre une guerre. Mais il avait un plus jeune fils, Panso Aquitimo, qui resta opiniâtrément hostile au Christianisme et qui détourna d'autant plus facilement son père de la voie chrétienne que celui-ci ne voulait pas se séparer de ses concubines. Alphonse, fils aîné du roi, avait au contraire une foi ardente. Il fut banni de la cour, rappelé quelque temps après, et chargé du gouvernement d'une province dans laquelle il introduisit, non sans quelque rigueur, l'Évangile. Après la mort du père les deux fils se disputèrent le trône; Alphonse, à la tête d'une petite troupe, vainquit l'armée nombreuse de son frère, qui prit la fuite et fut tué. Cette histoire a été consignée dans un drame latin composé par un Jésuite et représenté plusieurs fois à la Propagande. Le règne d'Alphonse Ier, qui dura un demi-siècle, permit à l'Église du Congo de se consolider et de prospérer. Alphonse envoya à Rome des députés, dont plusieurs furent ordonnés prêtres. Sous son fils Pierre, le Congo, après avoir appartenu jusqu'alors au diocèse de Saint-Thomas, une des îles de la Guinée, reçut son premier évêque. Il y a encore un évêque portugais dans Loanda. Le second successeur du roi Alphonse, Jacques Ier, s'habilla à l'européenne, eut des mœurs relâchées et corrompit son peuple. Jean III, roi de Portugal, envoya au Congo quelques Jésuites, et ceux-ci combattirent avec succès les opinions erronées qui commençaient à se répandre parmi les fidèles, comme : la mort n'est qu'une apparence; il n'y a pas de vices, etc. Cependant ils ne purent ramener à une conduite meilleure le roi, qu'entouraient une foule de flatteurs, parmi lesquels se trouvaient quelques mauvais prêtres. Il feignit hypocritement, à plusieurs reprises, de se repentir, mais sans vouloir renoncer à ses habitudes voluptueuses, et l'exemple du prince fut comme partout contagieux. Il en fut de même dans les dernières années du règne du roi Alvaro. A cette époque les Schaggas des montagnes envahirent le pays, comme un fléau de Dieu envoyé pour châtier un peuple in-

fidèle; ils étaient innombrables comme les coquilles de la mer, dont les habitants du Congo se servent en guise de monnaie. Ils conquirent le pays et sa capitale; le roi fut contraint de se réfugier dans une île, où il souffrit beaucoup jusqu'à ce que les Portugais vinssent à son secours et rejetèrent du pays les sauvages conquérants. Sous Alvaro II le Christianisme reprit faveur; toutefois, malgré son ancienne prospérité, qui avait été en quelque sorte prématurée, il retomba peu à peu, et sa chute, déterminée par les mauvais exemples des blancs, par l'influence du climat, par les troubles politiques, fut si profonde qu'on ne peut plus considérer les habitants du Congo que comme des Chrétiens de nom, ignorants et superstitieux, et que l'Église du Congo, autrefois composée de plusieurs diocèses, deviendra la proie de l'islamisme si les Portugais ne se réveillent pas de leur indifférence et n'abandonnent pas le malheureux schisme qui s'est introduit dans cette Église. — L'histoire du Christianisme dans le royaume voisin d'Angola est à peu près la même, et l'Église y est, comme au Congo, dans un déplorable état. MERZ.

CONGRÉGATION DE AUXILIIS DIVINÆ GRATIÆ. Les erreurs des réformateurs du seizième siècle, relatives au dogme de la grâce, et les décisions du concile de Trente à ce sujet provoquèrent le zèle des théologiens catholiques, qui étudièrent la question avec ardeur et cherchèrent à comprendre scientifiquement les rapports de la grâce divine et de la liberté humaine.

Cette question suscita de vives controverses d'abord en Belgique, où Michel Baïus (1), dont l'école fut le berceau du jansénisme, lutta longuement contre d'ardents adversaires, professeurs à l'université de Louvain, les Pères Léonard Hess et Jean Hamel, Jésuites; ensuite en Espagne, où la doctrine de la prémotion physique ou de la prédétermination des Dominicains rencontra également les Jésuites pour adversaires. Le principal défenseur, ou plutôt l'inventeur de cette prémotion physique était le Dominicain espagnol *Dominique Bañez*, de Salamanque, disciple de Melchior Canus, si connu par son savoir et sa haine des Jésuites (1).

Partant de la foi de l'Église, qui distingue entre la grâce suffisante (*sufficiens*) et la grâce efficace (*efficax*), Bañez et ses partisans enseignaient, quant à celle-ci, que « Dieu, maître tout-puissant de toutes les créatures, détermine, par la grâce efficace, la volonté humaine, dans l'œuvre du salut, de telle façon que cette grâce produit d'elle-même le bien du dedans au dehors, par sa nature même, *gratia per se efficax*, indépendamment du libre consentement de l'homme et avant ce consentement, *prioritate non temporis, sed naturæ et causalitatis*, avec une certitude infaillible, tout en laissant la volonté humaine dans sa pleine liberté, par cela que l'homme coopère toujours et infailliblement avec cette grâce, qui donne le vouloir et l'agir actuel, *velle et agere*; que la non-coopération de l'homme serait en contradiction avec la nature et la puissance de cette grâce, quoique d'ailleurs l'homme puisse, abstraction faite de cette grâce et avec la seule grâce suffisante, refuser sa coopération; que, tandis que la grâce efficace donne à l'homme le vouloir et l'agir actuel pour le bien, *velle et agere*, la grâce purement suffisante ne transmet que la connaissance et la puissance de faire, mais de telle sorte qu'avec cette grâce seule jamais l'acte du bien n'est réellement accompli, pas même d'une manière initiale, faible et imparfaite, s

(1) *Voy.* BAÏUS.

(1) *Voy.* CANUS.

ne s'y ajoute le nouveau secours d'une prémotion physique de la grâce; qu'ainsi la grâce suffisante se distingue de la grâce efficace; que celle-là ne peut jamais devenir efficace sans celle-ci, et que jamais personne n'a fait le bien avec la *seule grâce suffisante*, ni ne pourra le faire, ce dont toutefois l'homme seul, et non la grâce, est responsable (1). »

Il n'est pas étonnant que cette doctrine, enseignée au nom de S. Augustin et de S. Thomas, et donnée pour la seule doctrine purement catholique, soulevât des oppositions; car on ne voyait pas comment la liberté humaine pouvait subsister avec cette prétendue grâce efficace thomiste, ni comment la grâce suffisante pouvait être réellement nommée suffisante. En outre, cette manière de concevoir la grâce efficace et la grâce suffisante, à laquelle en appelaient certains théologiens protestants eux-mêmes pour défendre leur doctrine, paraissait avoir en effet des affinités avec le système des réformateurs.

Bañez ayant enseigné pendant quelques années son système à l'université de Salamanque, Michel Marcos, professeur de théologie au collége des Jésuites de la même ville, fit soutenir en 1581, par un jeune Jésuite nommé Prudence Montemajor, des thèses dans lesquelles la prémotion physique ou la prédétermination était réfutée, et la science moyenne, *scientia media*, soutenue. Bañez s'éleva contre ces thèses, rédigea un écrit dans lequel il accusa Montemajor d'avoir défendu seize thèses en partie erronées, en partie hérétiques, qu'il envoya au tribunal suprême de l'Inquisition d'Espagne. Il fut établi, après des recherches exactes, que les propositions non catholiques avancées par Bañez à la charge de Montemajor n'appartenaient ni à celui-ci ni à Marcos, et néanmoins Bañez obtint de l'Inquisition de Castille une défense provisoire de soutenir treize propositions qu'il avait rédigées et désignées comme le résumé de la doctrine des Jésuites et la cause de la controverse.

Pendant que Bañez continuait la lutte contre la doctrine des Jésuites, le P. Louis Molina, également Jésuite, professeur de théologie à Évora, en Portugal, achevait son fameux livre de l'*Accord de la liberté humaine avec la grâce divine*, et obtenait, en le publiant, l'approbation du P. Barthélemy Ferreira, Dominicain, censeur des livres auprès de l'Inquisition. Bañez ayant dénoncé l'ouvrage, avant qu'il parût dans le commerce de la librairie, au grand-inquisiteur de Portugal, le cardinal Albert, archiduc d'Autriche, celui-ci le fit examiner. On n'y trouva rien de contraire à la doctrine catholique; l'Inquisition accorda l'autorisation de le publier, et il parut enfin, sous cette approbation, à Lisbonne, en 1588. — Les principales propositions de ce livre sont les suivantes :

« Quoique la volonté libre de l'homme ait été affaiblie par le péché originel, elle est cependant capable, par ses seules forces naturelles, par l'assistance naturelle et universelle de Dieu, sans grâce surnaturelle, de faire une bonne œuvre naturelle; mais une pareille œuvre ne mérite ni la grâce ni une récompense éternelle, et n'est pas même une disposition éloignée (*remota*) à la grâce.

« De plus l'homme, par ses seules forces naturelles et par l'assistance naturelle et universelle de Dieu, peut donner son assentiment aux vérités de la foi; mais cet assentiment n'est pas autre chose qu'une opinion et une foi humaine, *opinio fidesque humana*, spécifiquement différente de l'acte de foi opéré par la grâce, qui seul sert au salut et au mérite de l'homme.

(1) Tournely, *Curs. Theol. de Grat.*, 9, 7, a. 1. Perrone, *Prælect. theol.*, Lovanii, 1840, V. *Tract. de Grat.*, part. I, c. 4, § 1.

« De même, par les seules forces naturelles et par l'assistance naturelle et universelle de Dieu, l'homme peut faire un acte purement naturel d'amour de Dieu, surtout quand il est loin des occasions de mal, de péché et de tentation; mais cet acte ne consiste qu'en un propos et non dans l'accomplissement des commandements divins ; il n'est pas même une disposition éloignée à la grâce. »

Si d'ailleurs, outre ce qui précède, Molina pense que l'homme peut, même dans l'état de chute, par ses seules forces naturelles et l'assistance naturelle et universelle de Dieu, éviter, dans tous les cas particuliers, mais non d'une manière salutaire et méritoire, le péché mortel et remplir la loi naturelle, il ajoute expressément la restriction que cela n'est pas possible *longtemps* et par rapport à *toute la loi naturelle*, ou même à une *partie notable* de cette loi, sans la grâce; opinion qu'il propose sans la soutenir.

Quant à l'axiome : *Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam*, il l'explique en ce sens que, lorsque l'homme fait ce qui est dans ses forces naturelles, Dieu lui accorde la grâce *prévenante*, non parce qu'il s'en est rendu digne par ce qu'il fait ou qu'il l'ait méritée d'une façon quelconque, mais en vertu des mérites de Jésus-Christ, lequel, avec son Père céleste, a arrêté que, toutes les fois que les hommes font avec leurs forces naturelles ce qu'ils peuvent, Dieu ne les laisse pas manquer du secours de sa grâce.

Molina n'émet pas dans son livre le moindre doute sur l'absolue nécessité de la grâce pour *toutes les œuvres salutaires et méritoires* comme pour le *commencement* de la foi et de tout ce qui est bien dans l'ordre surnaturel. Dieu donne, dit-il en outre, à tous les hommes la grâce nécessaire au salut, mais non dans la même mesure. La prédestination à la première grâce est tout à fait imméritée, un pur effet de la miséricorde divine, indépendante de la divine prévision, absolue ou conditionnelle, des bonnes œuvres. Mais la grâce *efficace* se distingue de la grâce purement *suffisante*, non quant à sa nature intrinsèque, toutes deux donnant d'une manière parfaite la force divine nécessaire pour les œuvres de salut, mais en ce sens que, si l'une devient efficace tandis que l'autre reste simplement suffisante et n'est pas acceptée par l'homme, cela dépend de la volonté libre de l'homme;— ce qu'il ne faut pas comprendre comme si la volonté humaine, sans grâce ultérieure, pouvait, avec le seul secours de la grâce prévenante, faire le bien, ou comme si la grâce recevait de la liberté humaine et de sa coopération une force et une efficacité qui au contraire dépendent de la grâce opérant dans l'homme.

Or Dieu voit éternellement d'avance si l'homme coopérera avec la grâce ou non ; c'est ce qui a lieu par la science moyenne, *scientia media*, c'est-à-dire par la connaissance en vertu de laquelle Dieu sait infailliblement, avant toute espèce de décret absolu de sa volonté, ce que l'homme fera, sous quelque condition et avec quelque secours de la grâce que ce soit. Il appelait, d'après la doctrine qu'il avait reçue de son maître Fonséca, cette connaissance de Dieu *science moyenne*, parce qu'elle tient en quelque sorte le milieu entre a science divine du possible et la science des choses qui doivent absolument arriver. Ainsi, en vertu de sa science moyenne, Dieu sait quel usage l'homme ferait ou fera de chaque grâce ; et c'est ainsi que s'explique, et non par la prédétermination physique, l'union infaillible de la grâce efficace avec l'acte salutaire, sans lésion de la liberté humaine ni de la toute puissance divine.

On pouvait objecter à Molina, ce qu'on fit souvent plus tard, que les semi-péla-

giens avaient admis une pareille science divine ; à quoi il répondait que les semi-pélagiens n'étaient pas tombés dans l'erreur au sujet de cette prescience, mais parce qu'ils y rattachaient leur doctrine du commencement de la foi et de la justice par l'homme, et cette autre erreur que Dieu, à *cause de la simple prévision* des œuvres bonnes ou mauvaises, accordait à tel enfant la grâce du Baptême et laissait mourir tel autre sans être baptisé.

Enfin Molina enseignait, avec une foule d'autres théologiens et la plupart des Pères, que le décret éternel de Dieu, par rapport à la béatitude des élus, se fonde sur la prévision de leurs mérites, tandis que les Thomistes, suivant S. Augustin et S. Thomas, font, à l'inverse, dériver ces mérites de la prédétermination divine. Du reste il déclarait que la grâce efficace, de même que la prédestination à la béatitude, est un don de la miséricorde spéciale de Dieu : *Neque proinde quod in Christo hos potius elegerit in vitam æternam quam alios, neque item quod per Christum* EA MEDIA *eis conferre statuerit, per quæ prævidebat eos pro sua libertate perventuros in vitam æternam, ulla datur causa, ratio aut conditio, etiam sine qua non, ex parte usus liberi arbitrii ipsorum aut aliorum prævisi*, SED ID TOTUM IN SOLAM LIBERAM ET MISERICORDEM VOLUNTATEM DEI EST REFERENDUM, QUI, PRO SUO BENEPLACITO, ID TOTUM VOLUIT, etc. (1).

Le livre de Molina fut, dans le commencement, reçu en Espagne avec un applaudissement presque général ; les Franciscains se déclarèrent en faveur du système moliniste; les Augustins y virent la doctrine de S. Augustin ; les Bénédictins, celle de leur Père Anselme ; le Carmélite Martin d'Aragon le trouva conforme à la doctrine des Pères et de Thomas le Vaudois, le prince de l'école des Carmélites ; enfin plusieurs universités espagnoles et étrangères l'approuvèrent, comme par exemple l'université d'Alcala de Hénarès, qui fut chargée par l'Inquisition d'Espagne d'examiner l'ouvrage de Molina et le déclara exempt de toute censure.

Mais les Dominicains, Bañez en tête, lui firent une opposition d'autant plus vive que « Ce système, disaient-ils, exalte la liberté et l'activité humaines aux dépens de la grâce, transforme la grâce efficace par elle-même en une grâce versatile, *gratia versatilis*, restreint la toute-puissance souveraine de Dieu en faisant dépendre la grâce de l'arbitraire humain, introduit une prévision de Dieu semi-pélagienne (*scientia media*), méprise l'autorité doctrinale de S. Augustin et de S. Thomas, et ressuscite le pélagianisme et le semi-pélagianisme. »

Ces objections furent constamment reproduites, pendant toute la durée de la controverse, et furent poussées à l'extrême quand on accusa les Molinistes de nier même la nécessité de la grâce pour les œuvres du salut, et d'attribuer le mérite de la première grâce aux bonnes œuvres purement naturelles. Ce fut là le signal des grandes et vives luttes qui suivirent.

Les deux camps adverses étaient de plus en plus animés l'un contre l'autre lorsqu'en 1594 le Pape Clément VIII déclara qu'il se réservait le jugement de la controverse élevée sur la grâce efficace et la grâce suffisante, qu'il défendait aux deux partis de s'accuser réciproquement d'hérésie, leur imposa silence (ce que le roi d'Espagne, Philippe II, fit observer), et chargea les supérieurs des deux ordres de demander à leurs théologiens l'exposé des doctrines de leurs écoles, et d'envoyer ce travail à Rome, en y ajoutant l'avis des évêques, des

(1) *Molinæ Concordia, etc.*, quæst. 23, art. 4 et 5, disp. 1;9, 14, en divers articles. Max. Mangold, *Reflexiones in continuationem Historiæ eccles. Fleurii*, t. I. Tournely, loc. cit.

universités et des autres théologiens d'Espagne. Plus tard, cependant, le Pape permit aux deux partis de reprendre pacifiquement leur controverse.

Mais, avant que les avis des évêques et les écrits justificatifs, dont nous venons de parler, fussent arrivés à Rome, Bañez y envoya son fidèle partisan, Didace Alvarez, chargé des griefs contre Molina et des censures de son livre. Alvarez trouva un terrain plus favorable à la grâce efficace par elle-même de Bañez, *gratia ex se efficax;* car non-seulement le Pape était personnellement attaché à l'école thomiste, mais encore beaucoup de cardinaux et de théologiens partageaient son opinion. En outre, les cardinaux dominicains et le parti contraire aux Jésuites, à la tête duquel se trouvait le doyen de la Rote, François Pegna, prirent fait et cause pour les Dominicains. Le Pape institua au commencement de 1598 une congrégation secrète, composée de onze consulteurs, chargée d'examiner le livre de Molina. Et c'est ainsi que commencèrent les célèbres délibérations sur la controverse des Dominicains et des Jésuites, connues sous le nom de *Congregatio de Auxiliis.* Après trois mois de réunion et onze sessions, cette congrégation fit la déclaration suivante :

« Molina rejetant avec mépris la doctrine de S. Augustin sur la prédestination imméritée, transmise de Pères en Pères et souvent sanctionnée par l'Église, et prétendant qu'elle ne peut être conservée la foi sauve, *salva fide;* les quatre principes dont il déduit la conciliation de la liberté humaine avec la grâce divine, la prescience et la prédestination, étant formellement opposés aux expressions de S. Augustin, de S. Thomas et des autres Pères, et renfermant d'ailleurs beaucoup de choses qui semblent positivement contredire les saintes Écritures et les conciles, et renouveler les erreurs de Cassien et de Faust, contre lesquelles S. Augustin, Prosper, Fulgence et d'autres docteurs catholiques ont glorieusement combattu; nous pensons, et notre jugement est, *salvo semper S. Sedis apostolicæ judicio,* que le livre de Louis Molina et la doctrine qu'il renferme doivent être absolument défendus, de même que son commentaire sur la première partie de S. Thomas, du moins jusqu'à ce que ces ouvrages aient été purgés, par des théologiens spécialement chargés de ce travail, des opinions qui semblent contraires à la doctrine des anciens théologiens, surtout de S. Thomas et des Pères. »

Deux consulteurs seulement n'adhérèrent pas à cette censure.

On ne peut nier que cette censure des consulteurs reposait en partie sur des malentendus relatifs au système moliniste, et dans tous les cas elle portait les traces évidentes de la prévention et de la partialité des censeurs. Le Pape lui-même ne parut pas satisfait du travail de cette congrégation; il ordonna un nouvel examen du livre, dans lequel on pèserait les écrits des théologiens des deux écoles, envoyés par le grand-inquisiteur d'Espagne, et les avis des évêques, des universités espagnoles et des docteurs catholiques; mais la congrégation, après un nouvel examen, ne trouva rien à changer à sa censure. Cependant les avis espagnols étaient partagés, et se prononçaient, les uns pour les Dominicains, les autres, en majorité, en faveur de Molina. Le roi d'Espagne, Philippe III, priait le Pape d'écouter impartialement les deux partis et de ne juger qu'après les avoir entendus. L'impératrice Marie, femme de Maximilien II, écrivit également au souverain Pontife, lui rappelant que le livre de Molina, absous par l'Inquisition de Portugal, était généralement approuvé en Espagne. Molina, de son

côté, adressa au Pape l'instante demande, qu'appuyait tout son ordre, d'être entendu avant que son livre fût condamné, et de recevoir la communication de la censure intervenue, de manière qu'il pût se défendre. Le Pape, cédant à toutes ces sollicitations, résolut d'instituer des *conférences entre les deux partis*, afin d'arriver plus facilement, par cette voie, au terme de la controverse.

Les généraux des deux ordres, quelques-uns de leurs théologiens, et entre autres les cardinaux Bellarmin et Madrucius, ce dernier en qualité de président, prirent part à ces conférences. Ce n'était pas le livre de Molina qui devait en être l'objet, mais le point capital de la controverse, la *grâce efficace* et la *grâce suffisante*, heureuse modification, due au cardinal Bellarmin, et qui répondait à la décision récente de la société et du général des Jésuites, le P. Aquaviva, savoir : que l'ordre n'intervenait que dans la controverse sur la grâce efficace et la grâce suffisante, sans défendre les autres opinions de Molina, qui en répondait personnellement. Mais les Dominicains montrèrent tout d'abord leur répugnance à entamer la discussion sur ce point capital, et ils n'y consentirent jamais sérieusement; on ne parvint même à établir exactement ni l'état de la question ni les différences des deux opinions controversées, et les conférences se terminèrent absolument sans résultat avec la mort du président Madrucius († 20 avril 1600).

Un des motifs principaux pour lesquels les Dominicains ne consentaient pas à s'enfermer dans les limites de la controverse indiquée plus haut était la crainte de donner à leurs adversaires, par des explications plus détaillées de leur opinion sur la grâce efficace et la grâce suffisante, l'occasion de devenir d'accusés accusateurs, et ce qu'ils avaient évidemment le plus à cœur était la condamnation du livre de Molina.

Il ne fut donc plus question que de ce livre, et la congrégation instituée par le Pape pour l'examiner, et à laquelle prirent part deux Dominicains et deux Jésuites, se prononça pour le rejet de vingt propositions : c'était tout ce qui était resté, après de nombreuses révisions et les explications des Jésuites, des quatre-vingt-dix thèses qu'on avait dans le commencement déclarées dignes de censure. Cependant tous les consulteurs n'avaient point opiné pour le rejet de ces propositions; le P. Bovius, Carme, et le P. Plumbinus, Augustin, étaient du côté de Molina et des Jésuites; ceux-ci se plaignirent de la partialité des censeurs. La cour d'Espagne insistait pour une prompte décision.

De grands personnages, notamment Guillaume, duc de Bavière, les universités d'Espagne et d'Allemagne intercédaient auprès du Pape en faveur du livre de Molina. Les antimolinistes répandirent peu à peu le bruit de sa prochaine et définitive condamnation. Les Jésuites, de leur côté, donnaient prise à leurs adversaires en défendant les propositions de Molina dans des discussions publiques, et en accusant la prédétermination physique d'affinité avec le calvinisme. On ne se mettait guère en mesure des deux côtés d'en arriver à une conclusion pacifique; néanmoins il faut reconnaître que les Jésuites se conduisirent, pendant tout le cours de la controverse, avec plus de dignité, de prudence et de modération que leurs adversaires, auxquels on ne peut refuser, pas plus qu'aux Jésuites, un zèle ardent et sincère pour la doctrine catholique de la grâce, et qui avaient aussi d'excellents principes pour soutenir leurs opinions rigoureuses.

Le résultat de cette situation difficile fut que le Pape ne voulut, pas plus

cette fois que la précédente, prendre un parti définitif; il lui était difficile de décider au milieu du bruit qu'on faisait autour de lui, des attaques sérieuses, des défenses habiles, des influences puissantes et légitimes qui se croisaient dans tous les sens et qui compliquaient de questions personnelles d'obscures et ardues questions théologiques. Un Jésuite habile, le P. Grégoire de Valentia, voulut parer à tous ces dangers en soumettant au Pape un Mémoire qui établissait les causes d'où dépendaient les opinions divergentes des censeurs et des partisans de Molina.

« D'abord, disait-il, les censeurs croient que Pélage admettait une certaine *nécessité* de la grâce intérieure surnaturelle et qu'il était hérétique parce qu'il niait la grâce efficace par elle-même, tandis que les Molinistes pensent que l'hérésie pélagienne consistait surtout en ce que Pélage rejetait l'absolue nécessité de la grâce pour toutes les bonnes œuvres propres au salut.

« En second lieu, ajoutait-il, les censeurs considèrent la nécessité de la prédétermination physique pour toutes les actions pour ainsi dire comme un dogme, tandis que les Molinistes trouvent que ces prédéterminations ne s'accordent point avec les dogmes de la foi.

« En troisième lieu, les censeurs supposent comme principe théologique que ce qui est *donné* d'après une loi instituée de Dieu est donné à cause du mérite des hommes, tandis que les Molinistes démontrent, par S. Thomas, Duns Scot et le consentement de la plupart des théologiens, comment on peut admettre le don de la grâce, après une pareille loi, sans enlever à la grâce le caractère de la gratuité.

« Finalement, concluait-il, les censeurs appliquent les expressions des Pères et des conciles, relatives à la nécessité de la grâce pour toutes les œuvres du salut, à toutes les bonnes œuvres natu-relles, tandis que Molina soutient l[a] nécessité de la grâce pour toutes le[s] œuvres du salut, mais non pour le[s] bonnes œuvres purement naturelles.

Il est hors de doute que ces observa-tions du spirituel Jésuite contribuèren[t] à empêcher le Pape d'adopter la con-damnation des propositions moliniste[s] proposée par les censeurs.

Il fallait cependant mettre un term[e] à la controverse et arriver à un j[u]gement impartial. Le Pape résolut d[e] faire recommencer toute la controvers[e] en sa présence. C'est ainsi que com-mencèrent, le 20 mars 1602, au Vatica[n] en présence du Pape, de plusieurs ca[r]dinaux-évêques, docteurs et censeurs des généraux des Dominicains, des Jé-suites et de leurs théologiens, les *nou-velles congrégations*, qui durèrent jus-qu'en 1606, pendant près de quatre ans et dont soixante-huit appartiennent a[u] règne de Clément VIII et dix à cel[ui] de Paul V. Les orateurs des Domi-nicains étaient Didace Alvarez, [e]t surtout Thomas de Lemos; Molina f[ut] défendu, durant les douze premièr[es] sessions, par le savant Grégoire de Va-lentia, qui, étant tombé malade († 1603) fut remplacé par les Jésuites Pierre A[r]rubal, Ferdinand Bastida et Jean d[e] Salas.

Le cardinal Bellarmin fut promu en 1602, à l'archevêché de Capou[e] selon l'opinion commune, pour êtr[e] d'après le désir des Dominicains éloigné de Rome, parce que, sans êt[re] personnellement moliniste, il avait, da[ns] cette controverse, pris parti pour s[on] ordre. On remit en avant, dans c[es] congrégations, toutes les prétendues er-reurs de Molina, toutes les ancienn[es] accusations; on objecta que sa doctri[ne] était contraire à S. Augustin, semi-péla-gienne, voire même pélagienne en cer-tains points.

Les Jésuites défendirent, dans d

liscours qui obtinrent l'approbation même de leurs adversaires, leur confrère contre toute alliance avec Pélage et les semi-pélagiens, justifièrent ses propositions par des preuves tirées des saintes Écritures, des Pères, des anciens théologiens, et opposèrent à leurs adversaires une foule de textes de S. Augustin. Toutefois, sauf Bovius et Plumbinus, qui persévérèrent dans leur premier avis, et quelques membres qui hésitèrent de temps à autre, les censeurs ne changèrent pas d'opinion, quant au fond de la doctrine de Molina, tout en étant obligés de faire certaines concessions et de renoncer à certains malentendus. Pendant ce temps la cour d'Espagne insistait pour obtenir la condamnation du système de Molina et une décision définitive dans le sens des Dominicains; était-ce par un vrai zèle pour la doctrine catholique, était-ce par politique et par haine contre Henri IV, dont les Jésuites avaient chaudement embrassé la cause, la question reste indécise. Le célèbre cardinal Duperron penche pour le dernier avis (1). D'un autre côté Henri IV engageait ce cardinal à tout faire pour réconcilier les partis adverses. Il est donc évident que, quoique le Pape assistât aux séances, il y avait bien des motifs pour l'empêcher d'arriver à une solution, abstraction faite de son penchant personnel pour l'école thomiste; et cette indécision ne put qu'augmenter lorsque le cardinal Duperron, durant son séjour à Rome, où il assista aux dernières conférences tenues sous Clément, déclara nettement au Pape que la condamnation de Molina et la confirmation de la doctrine des Dominicains seraient on ne peut plus agréables aux protestants qu'ils la signeraient des deux mains.

Dans cet état d'incertitude, le Pape prit la résolution de juger lui-même le livre de Molina afin de pouvoir directement et sans aucune intervention étrangère décider le litige; mais il mourut avant d'avoir terminé son entreprise, le 3 mars 1605, laissant à son successeur le soin de terminer une controverse dans laquelle, abstraction faite de toute considération par rapport aux Jésuites, il penchait du côté des Dominicains.

Lorsque Paul V, parfaitement au courant de toute la controverse, fut élevé au siége apostolique, le 16 mai 1605, il ordonna immédiatement la reprise des congrégations, car il était lié par le serment qu'il avait prêté, ainsi que tous les cardinaux, en entrant au conclave, de terminer rapidement la controverse sur la grâce, s'il était élu. On l'en sollicitait d'ailleurs de tous les côtés. Jusqu'alors ce n'était qu'accidentellement qu'on avait parlé de la prédétermination physique, sans que jamais, comme l'auraient désiré les Jésuites et comme le demandait le point capital d'une controverse qui portait sur la nature de la grâce efficace et ses rapports avec la liberté humaine, on eût examiné en elle-même cette théorie de la prémotion physique. C'était avec intention que les adversaires de Molina avaient évité cet examen; mais il fallut se soumettre à la volonté du Pape, et c'est ainsi que la théorie de la prédétermination physique fut mise en discussion. Comme on avait accusé le molinisme d'être entaché de pélagianisme et de semi-pélagianisme, et d'être en contradiction avec la doctrine de S. Augustin et de S. Thomas, Bastida se mit à démontrer que la prédétermination physique était contraire à l'Écriture sainte, aux conciles, aux Pères, et surtout à S. Augustin et à S. Thomas; qu'elle était en rapport intime avec la doctrine de Calvin, contraire à la liberté humaine, et enlevait à la grâce suffisante sa véritable suffisance. Ce point ayant

(1) *Voy.* Mangold, *Reflexiones*, t. I, p. 314, 5.

été longuement débattu, le Pape déclara les conférences closes, réunit le 28 août 1607 le collége des cardinaux, en en exceptant les consulteurs et les secrétaires des congrégations, et fit bientôt connaître ce qui avait été résolu. Le Pape communiqua aux deux généraux d'ordre une encyclique qu'ils devaient transmettre à tous les provinciaux de leur ordre, laquelle autorisait les deux partis à conserver, à enseigner, à défendre leur opinion, jusqu'à ce que le Saint-Siége eût prononcé sur le différend, et leur défendait de se taxer réciproquement d'hérésie. Clément XII, après Urbain VIII, dans sa constitution du 2 octobre 1733, *Apostolicæ Providentiæ beneficio,* disait de même que, dans l'esprit de ses prédécesseurs, il ne voulait, par la louange que lui et d'autres Papes avaient donnée à l'école thomistique, rien ôter aux autres écoles catholiques qui expliquent l'action de la grâce d'une manière différente; que ces écoles pouvaient par conséquent continuer à enseigner et à défendre librement et publiquement leurs opinions comme par le passé, partout, même à Rome; qu'il interdisait seulement aux partisans des diverses écoles de s'injurier et de se condamner réciproquement.

Telle fut l'issue de cette longue et difficile controverse, issue à laquelle contribuèrent surtout le cardinal Duperron et le cardinal Bellarmin, qui, revenu à Rome après la mort de Clément, avait pris part à toutes les congrégations, et, dès l'origine, avait conseillé de terminer la controverse de cette façon, et en avait souvent, dans le cours de la discussion, fait la proposition aux Jésuites. Cette conclusion était celle qui répondait le mieux à l'ensemble de toutes les négociations, la plus raisonnable et la plus convenable; elle est une preuve du véritable esprit libéral qui anime Rome dans les discussions des écoles catholiques. Il résulte de cette conclusion, quant à la doctrine de Molina, qu'on ne peut la taxer de pélagianisme ni de semi-pélagianisme, tout en ne l'admettant pas et en embrassant un système plus rigoureux, ce que firent Bellarmin, Suarez et d'autres Jésuites célèbres, qui s'écartèrent du système moliniste. En 1612, le P. Aquaviva lui-même prescrivit à tous les membres de l'ordre des Jésuites d'enseigner la doctrine relative à la grâce soutenue par les Jésuites dans les congrégations solennelles, savoir qu'entre la grâce efficace et la grâce suffisante il y avait une différence, non-seulement *in actu secundo,* mais déjà *in primo seu in potentia*, en ce que Dieu, pour réaliser ses desseins efficaces d'opérer le bien en nous, nous donne précisément les moyens de grâce nécessaires, de la manière et dans le temps qu'il prévoit être opportun pour que le libre consentement de notre volonté s'ensuive infailliblement (1).

Cet adoucissement du système moliniste est au fond une espèce de *congruisme.* Les théologiens congruistes déduisent l'efficacité de la vertu infaillible de la grâce de sa conformité, *congruitas*, avec le caractère, les qualités, les affections, la situation de l'homme qui coopère avec la grâce, et, d'après cela, admettent divers degrés de la grâce, sans accorder pour cela une grâce efficace par elle-même, *a se efficax*, ou une différence essentielle entre la grâce efficace et la grâce suffisante, sans rejeter la science moyenne, ou sans mettre en question la véritable et parfaite suffisance de la grâce purement suffisante, *gratia mere sufficiens.*

L'histoire de ces congrégations, dont les actes authentiques sont conservés soigneusement à Rome dans les archives pontificales, a été exposée et éclairci

(1) Mangold, p. 364; *P. Alexandri Hist. eccl contin.*, t. LV, p. 122.

dans beaucoup d'écrits, tant des Jésuites que des Dominicains. Saint-Amour et d'autres avocats du jansénisme répandirent les actes de la congrégation rédigés très-partialement sous le nom de Pegna, Coronell et Lemos, ainsi qu'une prétendue constitution de Paul V qui aurait condamné Molina, mais qui n'aurait pas été promulguée, l'obéissance des Jésuites envers les ordres du S.-Siége, à l'occasion des troubles de Venise, ayant décidé le Pape à suspendre la publication de la bulle de condamnation. Mais Innocent X a rétabli la vérité des faits, en déclarant, le 23 avril 1654 : *Ceterum, cum tam Romæ quam alibi circumferantur quædam acta manuscripta, et forsitan typis excusa, congregationum habitarum coram f. rec. Clemente VIII et Paulo V, super quæstione divinæ gratiæ, tam sub nomine Fr. Pegnæ, olim Rotæ R. decani, quam f. Th. de Lemos, ord. Præd., aliorumque prælatorum et theologorum qui, ut asseritur, prædictis interfuerunt congregationibus, necnon quoddam autographum seu exemplar assertæ constitutionis ejusdem Pauli V super definitione prædictæ quæstionis de Auxiliis ac damnationis sententiæ seu sententiarum L. Molinæ, Soc. J., eadem Sanctitas Sua hoc suo decreto declarat ac decernit, prædictis assertis, tam pro sententia ff. ordinis S. Dominici quam L. Molinæ aliorumque Soc. J. religiosorum, et autographo sive exemplari prædictæ assertæ constitutionis Pauli V*, NULLAM OMNINO ESSE FIDEM ADHIBENDAM, NEQUE AB ALTERUTRA PARTE SEU A QUOCUNQUE ALIO ALLEGARI POSSE VEL DEBERE.

Malgré cela le Dominicain Hyacinthe Serry, sous le nom d'Augustin Le Blanc, et un Janséniste anonyme publièrent à Louvain, au commencement du dix-huitième siècle, une histoire de la congrégation *de Auxiliis*, très-hostile aux Jésuites, et presque tout entière tirée des sources que nous venons de citer. Le P. Livin Meyer, Jésuite, de son côté, publia, sous le nom de Théodore Eleuthérius, son *Historia controversiarum de div. gratiæ auxiliis, sub SS. PP. Sixto V, Clemente VIII et Paulo V*, Anvers, 1705. Le continuateur de l'Histoire ecclésiastique de Fleury, le Carmélite Alexandre de S.-Jean, de la province de Bavière, ayant réchauffé le récit de Serry dans son Histoire de la Congrégation, l'ex-Jésuite Maxime Mangold lui opposa son ouvrage intitulé : *Reflexiones in R. P. Alexandri p. continuationem Historiæ Ecclesiasticæ Cl. Fleurii, abbatis*, August. Vind., 1783.

Cf. F.-X. Mannhart, *de Ingenua Indole gratiæ efficacis, in thesauro Zachariæ*, t. V. SCHRÖDL.

CONGRÉGATION DE LA COUR ROMAINE. *Voyez* CARDINAUX (CONGRÉGATIONS DES).

CONGRÉGATION DES CONCILES UNIVERSELS. Les ordonnances de discipline qu'un concile universel édicte devant être rédigées avec tous les ménagements possibles pour les droits et les coutumes ecclésiastiques des diverses nations, la marche de la discussion est abrégée par les réunions particulières des évêques de chaque pays, qui préparent dans des sessions séparées le travail général, en ayant égard aux intérêts des diverses Églises nationales. Cependant ce travail préparatoire n'est pas nécessaire quand le vote a lieu par tête. Il en fut autrement dans le dix-septième concile universel de Constance, où il s'agissait du rétablissement de l'unité de l'Église troublée par un long schisme, et où, contrairement à l'ancienne coutume, on ne vota point par tête, mais par nation. Les quatre nations qui étaient représentées au concile, les Français, les Italiens, les Anglais et les Allemands (auxquels se joignirent plus

tard les Espagnols, ce qui fit une cinquième nation), n'avaient chacune qu'une voix. Cette disposition avait été combattue par le Pape Jean XXIII comme une innovation; mais elle avait été agréée par l'empereur Sigismond et mise en pratique. Il fallut donc que les membres de chaque nation se réunissent et s'entendissent dans des assemblées particulières, et commençassent par tomber d'accord entre eux. Ces séances séparées des représentants de chaque nation furent nommées *congrégations*. Chaque nation avait son président élu par elle ; ce président était réélu chaque mois. Tous les membres d'une nation avaient, sans distinction de dignités, voix égale, et, lorsque chaque congrégation avait ainsi arrêté sa résolution, les quatre, plus tard les cinq nations se réunissaient dans une séance générale ou *congrégation générale*, et là c'était la pluralité des voix des nations qui décidait; le résultat du vote devenait un décret du concile universel.

PERMANEDER.

CONGRÉGATIONS RELIGIEUSES.

A. Dans le sens le plus étendu, les *congrégations religieuses* sont des assemblées laïques d'hommes ou de femmes, ou des uns et des autres, qui, suivant l'esprit plus ou moins contemplatif, ascétique ou pratique qui les domine, tantôt accomplissent en commun certains exercices de dévotion, pour s'édifier mutuellement et se fortifier dans leurs sentiments religieux, tantôt s'unissent pour perfectionner leur moralité, en combattant par la retraite, et par la fuite des occasions, les passions dominantes du siècle; tantôt s'efforcent d'être utiles à l'humanité en instruisant la jeunesse, en soignant les pauvres et les malades, en réalisant toute espèce de bonnes œuvres.

Toutes ces sociétés, connues sous le nom de *confréries*, *corporations*, *associations*, ont besoin, pour régler leur vie intérieure et obtenir une action commune et salutaire de leurs membres, de certains statuts qui soient sanctionnés par l'autorité ecclésiastique, et qui doivent être dans certains États agréés par les autorités civiles. Ces confréries pieuses ont souvent été la base de grandes corporations organisées comme les ordres religieux, sans être jamais devenues cependant des ordres monastiques.

B. Dans un sens plus restreint on les nomme *ecclésiastiques*. Elles se distinguent des ordres proprement dits par cela que très-souvent leurs membres sont des prêtres séculiers, qui mènent, il est vrai, une vie commune, sans cependant être tenus au vœu de pauvreté, ne faisant en général que le vœu de chasteté, et n'étant pas soumis à la clôture, ou du moins celle-ci étant fort mitigée pour eux.

L'histoire des trois derniers siècles nous apprend combien l'action de ces congrégations a été vaste et bienfaisante, et combien elle continue à l'être là où ces sociétés ont subsisté ou ont été rétablies.

Nous ne ferons mention ici que des plus importantes :

1° La *congrégation des Frères hospitaliers laïques*, fondée en 1095 par Gaston, d'où est sortie en 1297 la congrégation des *Chanoines réguliers de Saint-Antoine* de Vienne, répandue en Allemagne;

2° La congrégation fondée, pour le *rachat des esclaves*, par Pierre Nolasque et Raimond de Pennafort en 1230;

3° La congrégation des *Frères de la Miséricorde*, créée par S.-Jean de Dieu en 1545;

4° Celle des *Angéliques* ou des *Dames anglaises*, fondée en 1530 par la comtesse Louise Torelli ;

5° Celle des *Oratoriens*, fondée en 1565 par S. Philippe de Néri, pépinière des savants les plus remarquables;

6° Celle des *Prêtres des Missions étrangères*, fondée en 1576 par S. Vincent de Paul;

7° Celle des *Doctrinaires*, en 1592, par César de Bus, de Cavaillon;

8° Celle des *Piaristes*, en 1640, par Joseph de Calasance;

9° Celle des *Clercs réguliers* pour le service des malades, par Camille de Lelle, en 1576;

10° Celle des *Frères des Écoles chrétiennes*, par le P. de la Salle, en 1681;

11° La congrégation pour le *salut des galériens*, par S. Vincent de Paul;

12° Celle de *Notre-Dame de la Charité*, pour les filles détenues;

13° Celles des *Méchitaristes*, des *Rédemptoristes* ou *Liguoriens*, etc.

Il est question dans ce dictionnaire de chacune de ces congrégations et de leurs fondateurs sous leur nom spécial.

C. En outre, des ordres monastiques proprement dits ont, par suite de réformes salutaires, produit des congrégations particulières, nommées *congrégations monastiques*.

La plupart naquirent de la souche de l'ordre des Bénédictins (1), qui, s'endormant à plusieurs reprises dans le cours de son histoire, fut réveillé par de pieux zélateurs, et restauré, soit par des additions faites à la règle et répondant aux exigences du moment, soit par des modifications devenues nécessaires avec le changement même des temps. C'était d'ordinaire un couvent qui reprenait une vie nouvelle, un esprit particulier vers le bien, et auquel se rattachaient d'autres couvents adoptant les perfectionnements et les réformes de la règle commune. Cet ensemble de couvents réformés d'après la même règle, dont chacun cependant avait son abbé ou son prieur, et qui tous étaient sous la direction suprême du supérieur de la maison-mère, se nommait une *congrégation*. C'est ainsi que fleurirent, par les abbés Bernon († 927), Odon († 941), Odilon († 1048), la vaste congrégation de *Cluny;* par Romuald († vers 1023), le couvent de Camaldoli dans les Apennins et la congrégation des *Camaldules;* par Jean Gualbert († vers 1073), la congrégation de *Vallombreuse;* par Robert de Cîteaux, les *Cisterciens* (1098), nommés aussi *Bernardins*, du nom du célèbre abbé de Clairvaux, S. Bernard, congrégation dont sortit plus tard la réforme de l'abbé Bouthillier de Rancé (1662), l'ordre sévère des *Trappistes;* par S. Bruno de Reims, la grande Chartreuse de Grenoble (1084) et la congrégation des *Chartreux;* par Didier de la Cour, abbé de Saint-Vannes, vers 1600, la fameuse congrégation de *Saint-Maur*, célèbre dans le monde entier.

Cf. chacun de ces articles.

PERMANEDER.

(1) *Voy.* BÉNÉDICTINS.

CONGRÉGATIONS (DÉCRETS DES). Les canonistes répondent affirmativement et négativement à la question de savoir si les décrets et les déclarations de la congrégation des Rites, *congregatio Rituum*, de la Pénitencerie, de la congrégation des Évêques et réguliers, *congregatio super negotiis episcoporum et regularium*, et de la congrégation des Interprètes, *congregatio Interpretum*, ont une valeur légale commune, lorsqu'ils ont été rendus sur la demande d'une église ou d'un supérieur ecclésiastique pour des églises particulières, des diocèses spéciaux, etc.

Sanchez, Diana, Bonacina et Laymann, qui répondent négativement, en appellent à la rédaction de ces décrets, qui ne sont ni impératifs, ni prohibitifs, ce qui serait le cas pour des lois; la *congregatio Interpretum*, par exemple, dit simplement: *censuit, censemus;* aussi les décrets de ces congrégations ne sont pas promulgués comme ceux de la *congrégation de l'Index* et de

l'*Inquisition*, et ne sont rendus que dans des cas rares, tandis que la loi renferme des décisions générales *in ordinariis*. D'ailleurs l'interprétation légale d'une loi ne peut être donnée que par le législateur lui-même; or le Saint-Siége n'a certainement pas voulu concéder à ces congrégations, et relativement à la *congregatio Interpretum*, un pouvoir législatif, et il ne serait pas convenable que l'Église entière fût obligée par la masse de décrets et de déclarations, souvent même contradictoires, émanée de ces congrégations.

Mais Fagnanus, Engel, Reiffenstuel, Luca, Barbosa soutiennent le contraire, disant que, là où il n'y a rien à défendre ou à commander, la congrégation se sert à juste titre des expressions *censet* et *censemus*, et que ce *censemus* a ici la même valeur qu'ailleurs *constituimus, prohibemus*. Une déclaration n'a pas besoin d'être promulguée, puisque ce n'est pas une loi, mais l'éclaircissement d'un cas proposé. Il se trouve dans le *Corpus Juris* une masse de décrétales des Papes qui sont adressées à une seule personne ou à une seule Église, et cependant on ne conteste pas leur autorité générale (1). Il n'est pas exact de dire que ces déclarations et ces décisions se contredisent souvent; car depuis que la *congregatio Interpretum* existe on n'a modifié que deux de ses décrets. Quant à ce qui est de la masse de ces décisions, il est certain que ce qui nuit c'est le nombre des lois, mais non celui des éclaircissements de la loi. Il faut évaluer la vertu légale et générale d'un acte d'après le pouvoir législateur et non d'après la forme, et les congrégations ne décident jamais dans des cas graves *inconsulto Papa*. Par rapport à la *congregatio Interpretum* en particulier, on ne peut certainement pas inférer des paroles de Sixte V (bulle *Immensa*): *Tribuimus congregationi auctoritatem promovendi reformationem cleri et populi in universo Christiano orbe, in iis quæ pertinent ad mores Christiani populi componendos ad præscriptum S. C. Tridentini*, que le Pape ne voulait pas attribuer un pouvoir législatif à la congrégation, et celle-ci déclare elle-même (1) : *Eadem ratio habenda est in his quæ scribuntur a cardinalibus sacræ congregationis concilii Tridentini, nomine ipsius congregationis, ac si a Papa scripta essent.*

(1) *Voy.* c. 1, *dist.* 19.

La coutume s'est longtemps prononcée dans ce sens, en reconnaissant une force obligatoire générale à ces décrets, et les canonistes considèrent la question comme résolue dès qu'ils peuvent s'appuyer sur une seule décision. Il faut toutefois distinguer dans ces décrets leur nature *compréhensive* et leur nature *extensive*, selon qu'ils expliquent, accordent, dispensent ou défendent. Les premiers ont force de loi s'ils sont promulgués *Papa consulto*, munis du sceau de la congrégation, contresignés par le cardinal-préfet et par le secrétaire; les autres, lorsqu'ils sont publiés sur la demande spéciale du Pape et promulgués selon le rite.

Cf. Schmalzgrueber, *Introd. ad Jus canon. univ., sive dissertatio proœmialis;* D. Bouix, *Tract. de princ. Jur. canon.*, Monast., 1853, p. 253.

CONGRUE (PORTION), *congrua dos, vel pars sustentationis*. C'est le minimum de ce qui reste, sur la rente annuelle d'un bénéfice, à l'usufruitier de ce bénéfice, pour l'entretenir conformément à son état, déduction faite de toutes les charges qui pèsent sur lui. La détermination de cette portion congrue n'était nécessaire que pour des fonctions ecclésiastiques inférieures souvent d'un revenu très-précaire

(1) Schmalzgr., *Proœm.*, n. 372.

comme des cures et d'autres bénéfices du ministère pastoral, le rapport des biens de la mense épiscopale et les prébendes canoniales ne mettant pas en question l'entretien des possesseurs. Toutefois nulle part dans le droit canon ce *minimum* du revenu d'un bénéfice n'est légalement déterminé, la fixation de ce *minimum* pour les fonctions ecclésiastiques nouvellement fondées étant chaque fois abandonnée au jugement des supérieurs ecclésiastiques. Le concile de Trente remet aussi à la décision de l'évêque, dans la distribution des bénéfices parochiaux, la fixation de la portion congrue du nouveau pasteur (1). Très-souvent les vicaires permanents (*parochi actuales*) des cures incorporées à des couvents étaient très-parcimonieusement traités, selon le caprice des supérieurs ou dignitaires du couvent auquel ils étaient incorporés (2), et on ne leur attribuait fréquemment que la seizième partie, *quarta quartæ*, des dîmes de la cure (3). Le concile de Trente, pour remédier à cet abus, ordonna que les administrateurs de ces cures recevraient le tiers des revenus de la cure, un peu plus ou moins, selon le bon vouloir des évêques (4); mais c'est là l'unique décision du concile de Trente, donnant une règle approximative; pour tout le reste les évêques étaient invités, d'une manière générale, à faire en sorte qu'une portion congrue, *congrua portio fructuum*, soit assignée aux curés, vicaires et administrateurs des paroisses (5). Dans les temps modernes ce sont les lois civiles qui ont résolu cette question.

En Autriche la portion congrue d'une cure, payée en biens-fonds, est fixée à 300 florins (monnaie courante, 1 florin = 2 fr. 50 c.), et, y compris l'entretien du prêtre auxiliaire, à 450. Dans les cures nouvellement instituées, dont l'administrateur doit être payé en argent, elle est fixée de 400 à 600 florins, et, pour des chapelains locaux, des *expositi* et des *vicarii permanentes*, de 300 à 400 florins (monnaie courante), non compris la part du coopérateur qui serait encore nécessaire. Ce qui manque à la portion congrue est assigné sur le fonds de religion, et le règlement de ce supplément appartient aux autorités locales (1).

En Prusse 400 thalers (c'est-à-dire 700 florins du Rhin) peuvent être considérés comme la portion congrue, en tant que ce revenu est libre de tout impôt (2).

En Bavière le revenu normal d'un curé fut dès 1811 fixé à environ 600 fl., celui d'un bénéficier à 400 fl. Aujourd'hui la loi civile détermine le revenu (3). Les gouvernements de Wurtemberg, de Bade, des deux Hesse, de Nassau, ont publié un édit commun, d'après lequel la portion congrue d'un bénéfice curial moindre de 500 à 600 florins doit être peu à peu complétée et portée à ce taux (4). En Wurtemberg on doit employer à former ce supplément les excédants des rentes d'autres fondations ecclésiastiques riches, en tant que la destination de ces fondations le permet, puis les contributions des paroisses et les secours du fonds intercalaire. En Nassau c'est le fonds ecclésiastique local, auquel le fonds ecclésiastique central doit venir en aide (5). On sait qu'en

(1) *Conc. Trid.*, sess. XXI, c. 4, *de Reform.*
(2) Sext., c. 1, *de Præb. et dign.* (III, 4).
(3) C. 30, X, *de Præb. et dign.* (III, 5).
(4) *Conc. Trid.*, sess. VII, c. 7, *de Reform.*
(5) *Conc. Trid.*, sess. VI, c. 2, et sess. VII, c. 5, *de Reform.*

(1) *Décret aul. d'Autr.* du 24 octobre 1783. Conf. Barth-Barthenheim, *Affaires eccl. d'Autriche*, p. 109.
(2) *Ordre du Cabinet de Prusse* du 23 mai 1826, dans le *Manuel*, de Hermen, *des Lois sur le Culte*, t. II, p. 784.
(3) *Recez de la Diète de Bavière* du 29 déc. 1831, n. III, 46, lit. b.
(4) *Édit du 20 janv.* 1630, § 38. Weiss, *Corp. Jur. eccl. Cathol.*, p. 319.
(5) *Ordonn. du Conseil eccl. de l'Église*

France c'est le budget de l'État qui fixe l'indemnité ou le traitement du clergé. (Conf. l'art. DESSERVANTS, *ad finem.*)

PERMANEDER.

CONGRUISME. *Voy.* CONGRÉGATION DE AUXILIIS, ci-dessus, p. 202, col. 2.

CONJUGAL (DEVOIR) (1). Les droits et les devoirs des deux époux, par rapport à la cohabitation, sont égaux, c'est-à dire que chacun des deux est en droit de le réclamer, chacun des deux obligé de l'accorder à l'autre (2).

Le droit de réclamer l'accomplissement du devoir conjugal se perd pour l'époux :

1° Qui se rend coupable d'un adultère (3);

2° Qui, le sachant, et sans nécessité, par le baptême de ses enfants ou en acceptant d'être leur parrain, a contracté une parenté spirituelle avec l'autre époux (4);

3° Qui contracte l'*affinitas superveniens*, par la cohabitation illégitime avec un parent de l'autre époux (5);

4° Qui est lié par le vœu simple de chasteté perpétuelle ou par son entrée dans un couvent (6).

La perte du droit n'entraîne pas la faculté de le refuser à l'autre partie qui le réclame, sauf dans le cas d'un vœu de chasteté perpétuelle, qui donne à celui qui est lié par là le droit de délibérer pendant deux mois sur son entrée dans un couvent. La perte du droit faite par un des époux n'entrave pas l'autre dans l'exercice de son droit, sauf le cas où l'un d'eux a formé le vœu d'entrer dans un couvent, auquel cas le mariage ne peut en général pas être consommé tant que le vœu n'est pas annulé par une dispense. Le *jus petendi debitum conjugale* perdu ne peut être recouvré que par une dispense papale, ou, en vertu des facultés quinquennales, par l'évêque.

L'obligation du devoir conjugal cesse non-seulement quand l'un des époux perd le droit de le réclamer, mais quand, d'une manière légale et valable, par exemple, par l'accord réciproque d'un vœu, les époux y renoncent, ou lorsqu'il ne peut être rendu sans un danger manifeste pour la santé, sans un péché grave, en vue du temps, du lieu ou de la manière dont il est réclamé. Du reste l'époux autorisé à refuser en général doit peser s'il peut user de ce droit sans faire courir à l'autre le danger de déterminer son éloignement et de le pousser au désordre.

Cf. c. 4, *Dist.*, v. c. 1-7; *caus.*, 33, q. 5; Sanchez, *de Sancto Matr. sacr.*, lib. IX.

DE MOY.

CONJUGAL (DROIT). Le mariage étant, comme sacrement, un des moyens essentiels de salut confiés à l'Église, et comme union naturelle de l'homme et de la femme, la base de la société civile, peut être jugé légalement à un double point de vue : au point de vue de l'Église et à celui de l'État. Il y a par conséquent un double droit conjugal, un droit civil et un droit ecclésiastique. Le premier ne rentre pas dans le cadre de cet ouvrage; cependant il doit en être question dans ses rapports avec le droit ecclésiastique. Nous renvoyons à ce sujet aux art. MARIAGE (*légalité* et *législation du*).

Les sources du droit conjugal ecclésiastique sont : l'Écriture sainte et la tradition, les usages ecclésiastiques, les décrets des Papes et des conciles; les sources accessoires sont : le droit naturel et le droit civil.

CONJURATION PAPISTE. *Voy.* OATÈS.

cathol. de Wurtemberg, du 10 novembre 1818, sect. III, lit. *a.* Nassau, *Édit. du* 8 *avril* 1818, § 6.

(1) *Voy.* ÉPOUX, leurs devoirs.

(2) C. 3, caus. 32, quæst. 2, c. 5; caus. 33, quæst. 5.

(3) *Voy.* DIVORCE.

(4) C. 7, caus. 30, quæst. 1; conf. c. 2, X, *de Cognat. spirit.* (4, 11). Permaneder, § 629, note 4.

(5) C. 6, c. 11, X, *De eo qui cognov.* (4, 13).

(6) C. 4, 5, 6, X, *Qui clerici vel voventes* (4, 6).

CONNAISSANCE DE SOI-MÊME. Personne n'ignore le fameux mot de Delphes : γνῶθι σεαυτόν! Des milliers de sages ont proclamé à travers les siècles que la connaissance de soi-même est la voie véritable de la sagesse et de la vertu. Winkelmann (1) prétend même que non-seulement la sagesse et la science, mais encore l'art, commence par la connaissance de soi-même. Cette connaissance est plus ou moins étendue, plus ou moins profonde, suivant qu'on comprend l'homme dans sa généralité abstraite ou dans son détail concret. Tandis que la connaissance générale du moi humain embrasse les propriétés, les facultés, les puissances, les tendances, la destinée, qui appartiennent à tous les hommes, la connaissance particulière se concentre sur la vocation spéciale, le naturel, le talent, les qualités et les défauts d'un individu en particulier.

Si l'homme, d'après le mot de Protagoras, est la mesure de toutes choses, s'il est le microcosme, le centre de la création visible, il est évident que sans la connaissance de l'homme on ne peut rien connaître profondément dans la nature. La connaissance de Dieu même a pour condition celle de l'homme, image de Dieu. L'homme ne peut remplir sa destinée qu'autant qu'il connaît non-seulement cette destinée, mais les forces, les facultés, les moyens qui peuvent l'y conduire ; il faut qu'il sache ses devoirs, en général et en particulier, et qu'il connaisse les empêchements, les difficultés, les obstacles qui s'opposent à leur réalisation ; il faut, lorsqu'il s'agit de son perfectionnement personnel, qu'il ait la conscience nette et claire des plus intimes ressorts de son cœur, de ses tendances les plus secrètes, de ses dispositions les plus cachées, de son côté fort et de son côté faible, de ce qui fléchit et de ce qui défaille en lui. C'est donc une nécessité et une obligation pour l'homme de se connaître lui-même. Chacun a la liberté de s'occuper de ce qui l'attire, de ce qui lui plaît, de ce qui lui paraît utile ; mais l'étude propre de tout homme est l'homme même (1). *Veniamus nunc*, dit Bacon (2), *ad eam scientiam ad quam nos ducit oraculum antiquum, nempe ad* SCIENTIAM NOSTRI, *cui, quo magis nostra intersit, eo incumbendum est diligentius. Hæc scientia homini quamvis naturæ ipsius portio tantum, pro fine est omnium scientiarum.*

Autant donc c'est un devoir sacré pour chaque homme de marcher sans relâche vers le but sublime marqué à l'humanité, et de ne négliger aucun des moyens qui peuvent être utiles à cette fin, autant c'est pour lui une obligation sérieuse et indispensable d'apprendre à se connaître, afin d'arriver par cette science à la sagesse et à la vertu.

Comment pouvons-nous parvenir à cette science nécessaire ?

Par une triple voie : l'observation de nous-même, l'expérience du monde et des hommes, la science inspirée de Dieu. Il faut, pour s'observer soi-même, non-seulement arriver à la conscience de ses fautes permanentes, de ses tendances et de ses dispositions habituelles, mais encore étudier ses dispositions transitoires, ses tendances les plus variables, les mouvements les plus éphémères de son âme. Le but est de se voir tel qu'on est, sans les préventions, les illusions et les imaginations de l'amour-propre. Un des moyens les plus efficaces que vantaient déjà les anciens Pythagoriciens, que prônaient les Stoïciens et que recommandent les Pères de l'Église (3), c'est l'examen journalier de soi-même. Quoi de plus beau, dit Sé-

(1) *Œuvres*, III, 214.

(1) Gœthe, *Œuvres*, XVII, 293.
(2) *De Dign. et Aug. Scient.*, IV, 1.
(3) Clemens Alexand., in *Pædag.*, l. I, c. 10,

nèque (1), que l'habitude de revenir sur sa journée? Quel sommeil suit un pareil examen? Combien il est paisible, profond et libre, quand l'âme, s'approuvant ou s'avertissant elle-même, comme un secret surveillant et un juge mystérieux et intègre, prononce sa sentence sur ce qu'elle a fait et apprend par là ce qu'elle doit faire! « *Quid ergo pulchrius hac consuetudine excutiendi totum diem? Qualis ille somnus post recognitionem sui sequitur! Quam tranquillus, altus ac liber, quum aut laudatus est animus, aut admonitus, et speculator sui censorque cognoscit de moribus suis* (2)! »

De plus, il faut faire l'expérience journalière des hommes et des choses :

Veux-tu te reconnaître: observe bien les autres.
Veux-tu comprendre autrui : regarde dans ton cœur (3).

Mais c'est surtout la science de Dieu qui nous guide dans ce dédale obscur de la science de nous-même : l'homme ne se connaît bien qu'en se voyant en Dieu. C'est pourquoi les documents sacrés de la Révélation sont des sources incomparables et inépuisables de la science de Dieu, de l'homme et du monde. L'étude de l'histoire nous montre leur intime union. Ce fut un progrès remarquable dans la philosophie païenne que le moment où Platon déclara que l'esprit était l'objet de l'étude recommandée par l'oracle de Delphes, comme nous le voyons dans les *Tusculanes* (4) : « Apollon ne nous recommande pas, je pense, d'apprendre à connaître notre forme, notre stature, notre grandeur; le corps n'est pas nous-même, et quand je vous parle ce n'est pas à votre corps que je m'adresse. Lors donc qu'Apollon dit : « Connais-toi toi-même », cela veut dire: Apprends à connaître ton âme. Le corps n'est qu'un vase, un trépied de l'âme. Ce que ton âme fait, c'est toi qui le fais. Si apprendre à connaître son âme n'était pas quelque chose de divin, ce précepte si sage n'aurait pas été attribué à la divinité elle-même. » Cicéron nous montre plus nettement encore le prix que les anciens attachaient à cette étude, l'utilité qu'ils y trouvaient, dans son traité *des Lois* (1) : « Quiconque se connaît lui-même sentira d'abord qu'il a quelque chose de divin en lui, et considérera l'esprit qui demeure en lui comme une image sacrée de la Divinité; il pensera et agira d'une manière digne de ce don divin, et, après s'être scruté et étudié lui-même, il reconnaîtra combien la nature l'a sagement muni à son entrée dans cette vie, quelles facultés elle lui a données pour rechercher et conquérir la sagesse. Lorsqu'il aura examiné le ciel, la terre, les mers et la substance de toutes choses; lorsqu'il aura étudié l'origine, le but, la fin de tout ce qui existe, ce qui est mortel et transitoire en lui, ce qui est divin et éternel; lorsqu'il aura en quelque sorte saisi de ses propres mains celui qui dirige toutes choses, et qu'il aura reconnu qu'il n'est pas renfermé dans les murailles étroites d'une ville, mais qu'il est citoyen d'une cité immense qui est l'univers même, Dieux immortels! il apprendra à se connaître dans cette splendeur universelle, dans cette contemplation de la nature; il se connaîtra, comme l'a ordonné l'oracle d'Apollon! Et combien alors ce qui d'ordinaire il estime le plus lui paraîtra méprisable et vain! »

Si la connaissance de soi-même tient en quelque sorte le milieu entre l

p. 154, ed. Potter. Hieronym., *Apolog. adv. Ruffin.*, l. III, p. 469, edit. Martianay.

(1) *De Ira*, l. III, c. 36.

(2) Conf. Arrian., *Dissert. Epictet.*, III, c. 10, §§ 1-4; l. IV, c. 6, §§ 32-35. Cicero, *de Senectute*, c. 11.

(3) Schiller.

(4) I, 22.

(1) *De Legibus*, I, 22, 23.

science de Dieu et l'expérience de la nature, il est évident que deux voies conduisent à cette connaissance, voies diverses qui ne mènent pas absolument au même résultat.

L'une de ces voies a été suivie par l'antique philosophie, l'autre par la science chrétienne. Bossuet nous montre, dans le passage suivant, combien peu les penseurs chrétiens méprisent la première voie, et combien ils sont loin de méconnaître son utilité et ses fécondes conséquences (1). « Je ne suis pas de ceux qui font grand état des connaissances humaines, et je confesse néanmoins que je ne puis contempler sans admiration ces merveilleuses découvertes qu'a faites la science pour pénétrer la nature, ni tant de belles inventions que l'art a trouvées pour l'accommoder à notre usage. L'homme a presque changé la face de ce monde : il a su dompter par l'esprit les animaux qui le surmontaient par la force; il a su discipliner leur humeur brutale et contraindre leur liberté indocile. Il a même fléchi par adresse les créatures inanimées : la terre n'a-t-elle pas été forcée par son industrie à lui donner des aliments plus convenables, les plantes à corriger en sa faveur leur aigreur sauvage, les venins même à se tourner en remèdes pour l'amour de lui? Il serait superflu de vous raconter comme il sait ménager les éléments, après tant de sortes de miracles qu'il fait faire tous les jours aux plus intraitables, je veux dire au feu et à l'eau, ces deux grands ennemis, qui s'accordent néanmoins à nous servir dans des opérations si utiles et si nécessaires. Quoi plus? Il est monté jusqu'aux cieux ; pour marcher plus sûrement il a appris aux astres à le guider dans ses voyages; pour mesurer plus également sa vie, il a obligé le soleil à rendre compte, pour ainsi dire, de tous ses pas. Pensez, maintenant (telle est la conclusion du grand orateur), comment aurait pu prendre un tel ascendant une créature si faible et si exposée, selon le corps, aux insultes de toutes les autres, si elle n'avait en son esprit une force supérieure à toute la nature visible, un souffle immortel de l'esprit de Dieu, un rayon de sa face, un trait de sa ressemblance ! Non, non, il ne se peut autrement. »

Quel que soit le profit que fait dans la voie indiquée tout à l'heure l'âme qui s'étudie elle-même, il est bien autrement grand, autrement riche et précieux, lorsqu'elle puise la lumière et la vérité à la source des révélations divines! L'homme, son origine et sa destinée, sa grandeur et sa misère, ce sont là des questions que la Révélation seule a éclaircies d'une manière péremptoire et salutaire. Ne montrez à l'homme que sa grandeur et vous le poussez à l'orgueil; ne lui parlez que de sa bassesse et de sa misère et vous le jetez dans le désespoir. La religion chrétienne découvre à l'homme les deux faces de sa nature et le garantit des deux écueils contre lesquels, sans elle, il échoue infailliblement. Cette religion, descendue du ciel, connaît seule Dieu et l'homme tels qu'ils sont, et par conséquent seule elle est en état de nous dévoiler non-seulement les mystères de la Divinité, mais encore ceux de l'humanité, sa chute et sa libération, mystères sans lesquels tout dans l'histoire reste incompréhensible et inexplicable. Pascal dit : « La vanité est si ancrée dans le cœur de l'homme qu'un soldat, un goujat, un cuisinier, un crocheteur se vante et veut avoir ses admirateurs; et les philosophes mêmes en veulent! Et ceux qui écrivent contre la gloire veulent avoir la gloire d'avoir bien écrit; et ceux qui le lisent veulent avoir la gloire

(1) *Sermon pour le Vendredi de la quatrième semaine de Carême*, édition Lefèvre, 1836, t. IV, p. 10.

de l'avoir lu; et moi qui écris ceci ai peut-être cette envie, et peut-être que ceux qui le lisent l'auront aussi (1). »

Démosthènes, au commencement de son discours pour la Couronne, dit : « Tous les hommes aiment naturellement entendre des injures et des accusations contre leurs semblables, et sont contrariés quand quelqu'un se loue lui-même, » signe évident de la corruption de l'homme ! Fichte ajoute : « Les hommes aiment mieux être bienveillants que justes; ils préfèrent donner des aumônes que de payer des dettes. » « Il est dans la nature humaine, dit Tacite, dans sa vie d'Agricola (2), de haïr celui qu'on a blessé. » On peut à ce sujet lire comme une source inépuisable de réflexions sur le sujet qui nous occupe les *Maximes* de La Rochefoucauld : « X. Il y a dans le cœur humain une génération perpétuelle de passions, en sorte que la ruine de l'une est presque toujours l'établissement d'une autre.— XIV. Les hommes ne sont pas seulement sujets à perdre le souvenir des bienfaits et des injures, ils haïssent même ceux qui les ont obligés et cessent de haïr ceux qui leur ont fait des outrages. L'application à récompenser le bien et à se venger du mal leur paraît une servitude à laquelle ils ont peine à se soumettre. — XXV. Il faut de plus grandes vertus pour soutenir la bonne fortune que la mauvaise. — CXXXII. Il est plus aisé d'être sage pour les autres que de l'être pour soi-même (3). »

FUCHS.

CONON, Pape (686 - 687). Après la mort de Jean V il y eut des divisions dans Rome au sujet de l'élection du souverain Pontife. Le clergé se prononça pour Pierre, archiprêtre, mais les soldats et les magistrats voulurent élever à la Papauté le prêtre Théodore. Après de nombreux et inutiles efforts pour réconcilier les esprits, le clergé se réunit dans Saint-Jean de Latran (1) et y proclama le prêtre Conon, aussi respectable par son âge que par la pureté de ses mœurs. C'était un Thrace qui avait été élevé en Sicile. Ce choix obtint l'approbation universelle, et tous les partis réconciliés envoyèrent une députation à l'exarque Théodore pour en obtenir la confirmation de l'élu (2). Ce fut sous le pontificat de Conon qu'arriva à Rome l'Irlandais Kyllena (Kilian) (3), d'un voyage qu'il avait fait aux bords du Mein et où il s'était convaincu de la triste situation des habitants de la Thuringe, encore païens sous leur duc Gosbert. Kilian venait demander au Pape des pouvoirs afin d'annoncer l'Évangile à ces peuples attardés. Conon les lui accorda et le renvoya en Thuringe après s'être rendu compte de sa foi (4). Conon ne resta que peu de temps à la tête de l'Église. Après onze mois de règne et de souffrances continuelles, il mourut le 21 septembre 687.

THALLER.

CONONITES. Nom d'une secte d'hérétiques de la fin du sixième siècle, dont le chef, *Conon*, était évêque de Tarse en Cilicie. La grande souche des monophysites se divisa, dans le cours du cinquième siècle et au sixième siècle, en une multitude de branches qui reçurent des noms divers, suivant la dénomination que tel ou tel hérésiarque secondaire attachait à l'erreur fondamentale, ou suivant le nom même que portaient dans diverses contrées les chefs particuliers de la secte. Parmi ces branches particulières se trouvèrent les *tri-*

(1) *Pensées*, art. XIX, p. 245, éd. Lefèvre, 1847.
(2) C. 42.
(3) *Réflexions ou Sentences et Maximes*, Paris, Lefèvre, 1844.

(1) Mabillon, *Comm. in ordinem Roman.* c. 18, t. II. *Musei Italici.*
(2) Anastasius, *Vita h. P.*, p. 147.
(3) *Voy.* KILIAN.
(4) Conf. *Vita S. Kiliani*, probablement du onzième siècle, réimprimée dans Canisius, *Lect. antiq.*, III, 175 et 180 ; *Passio S. Kiliani.*

théistes ou les *Philoponiaciens*, ainsi appelés de Jean Philoponus, philosophe alexandrin, le fondateur ou propagateur principal du trithéisme, qui admettait trois natures et trois substances en même temps que trois personnes dans la Divinité. Les monophysites, enseignant qu'il n'y avait en Jésus-Christ qu'*une* nature comme *une* personne, confondaient les idées de nature ou de substance (οὐσία, φύσις) et de personne (ὑπόστασις), et cette confusion, transportée à l'idée de la Trinité, devait nécessairement produire la doctrine de trois substances divines en place de trois personnes.

Les partisans de cette doctrine se nommaient trithéistes. Conon en faisait partie; mais Conon se sépara en un autre point des trithéistes et forma une secte particulière qui porta son nom. Jean Philoponus avait soutenu, dans un traité spécial sur la résurrection des morts et dans d'autres écrits, que le monde actuel, dissous un jour dans sa forme et sa matière, disparaîtrait; que des corps, nouveaux quant à la forme et à la matière, et meilleurs que les anciens, seraient créés, et qu'à la résurrection les âmes iraient s'unir à ces corps. Conon combattit ce système, prétendant que la corruption des corps n'atteignait que leur forme, ne dissolvait que celle-ci, et non leur matière; que celle-ci serait simplement transformée, et qu'ainsi la résurrection serait la réunion des âmes avec leur ancien corps transformé.

Après le règne de Justinien II on ne trouve plus de traces de ce parti. *Voy.* Assemani, *Bibliotheca Orient.*, t. II, *Dissert. de Monophys.*; Schröckh, *Hist. de l'Égl. chr.*, t. XVIII, p. 619-630.

MARX.

COPATERNITÉ. La parenté spirituelle naît des sacrements du Baptême et de la Confirmation, et de là un empêchement de mariage dirimant, qui, depuis le concile de Trente, se restreint d'un côté à celui qui baptise et aux parrains, et, de l'autre côté, à celui qui est baptisé ou confirmé et à ses parents. Autrefois cet empêchement s'étendait beaucoup plus loin (1), et notamment aux parrains entre eux, le même sujet baptisé ou confirmé pouvant alors avoir plusieurs parrains, qu'on considérait comme les pères spirituels de cet enfant régénéré. On les considérait aussi comme unis par une sorte de lien commun (*compaternitas*), d'où naissait un empêchement de mariage entre eux (2). On l'étendait parfois jusqu'aux enfants que les parrains pouvaient avoir, après avoir contracté ce lien de copaternité (3). Ce double empêchement est aboli.

PERMANEDER.

COPATRONAGE. Droit de patronage auquel plusieurs individus participent également. Ce cas arrive d'abord lorsque plusieurs personnes ont, dès le principe, avec l'autorisation de l'évêque (aujourd'hui du gouvernement), entrepris ensemble la fondation complète d'une église (constitution de biens-fonds, bâtisses, dotation) (4); car, d'après le droit canon, la simple donation du terrain et la construction de l'église donnent les droits compris dans le patronage en général, sauf celui de présentation; et, réciproquement, la pure dotation d'une église déjà érigée ne donne que le droit de présentation, sans les autres droits. Mais la fondation originaire, commune et complète, d'une église donne à tous les fondateurs la plénitude du droit de patronage (5), c'est-à-dire que tous

(1) *Voy.* PARENTÉ SPIRITUELLE.

(2) C. 5, c. XXX, quæst. 1. (Raban. Maur., ann. 854, *Epist. ad Heribald.*). *Capit. Reg. Franc.*, l. VI, c. 21; Sext., c. 3, *de Cognat. spirit.* (IV, 3).

(3) C. 5, c. XXX, quæst. 3 (Paschal. II, *Epist. ad Regin.*); c. 1, 3, X, *de Cogn. spirit.* (IV, 11).

(4) C. 1, X, *de Jure patron.* (III, 38). Clem., Clem., c. 2, eod. (III, 12).

(5) *Voy.* PATRONAGE.

jouissent des droits honorifiques et partagent entre eux le droit de présenter les candidats aux bénéfices vacants, soit qu'ils exercent ce droit alternativement (*per turnum*), ou qu'ils présentent chaque fois un candidat élu à la majorité des voix, ou qu'ils présentent chacun un candidat dont ils laissent le choix à l'évêque (1). Le droit de copatronage peut aussi s'acquérir, lorsqu'un bien-fonds auquel est attaché un droit de patronage se transmet en commun à plusieurs par donation, échange, achat, héritage ou toute autre transaction civile légitime, contractée sans acte simoniaque; les droits et rapports de copatronage restent dans ces cas les mêmes, et on comprend que, si plusieurs héritiers d'une même branche ont à se partager le droit de patronage, ces héritiers n'ont qu'une voix, par exemple, au cas de présentation (2). Ce droit peut aussi être acquis par un tiers qui se charge de rebâtir une église ruinée, de restaurer et doter une église déjà existante, mais appauvrie; seulement, dans ce cas, suivant la coutume, le tiers, s'il a bâti, acquiert les droits d'honneur; s'il a doté, il partage les droits de présentation avec le premier ou les premiers patrons. Il faut que dans ce cas le tiers se soit réservé formellement ce droit, avec l'autorisation de l'évêque, tandis que, lorsqu'on fonde complétement une église ou qu'on hérite du bien-fonds auquel est attaché le droit de patronage, ce droit est acquis *ipso facto*.

PERMANEDER.

CONRAD III, empereur d'Allemagne. Après la perte prématurée et déplorable pour l'Allemagne de l'empereur Lothaire, mort dans une pauvre hutte près de Breitenwang, (3 ou 4 déc. 1137), un Français, Alban de Montreuil, archevêque de Trèves, uni aux Hohenstaufen et au cardinal Dietwin, né en Souabe, parvint à faire élire empereur d'Allemagne, le 7 mars 1138, à Lutzelcoblence, le duc Conrad, au mépris du droit d'élection héréditaire des princes allemands et de la résolution qu'ils avaient annoncée de se réunir à un jour fixe pour procéder à la nomination de l'empereur. Cette élévation du *premier des Hohenstaufen* sur le trône d'Allemagne entraînait en même temps le rejet du Guelfe Henri le Superbe, qui avait le plus de droits à cette couronne, et le règne de Conrad, qui avait commencé par un acte d'hostilité contre la maison des Guelfes, conserva jusqu'au bout ce caractère. Conrad, ne perdant pas de vue un seul instant la ruine des Guelfes, imprima à son règne le sceau de la partialité, et subordonna constamment le bien de l'empire et sa véritable mission d'empereur aux intérêts de sa maison. Henri, duc de Bavière et de Saxe, héritier et gendre de l'empereur Lothaire, n'ayant voulu renoncer à aucun de ces deux duchés, comme le lui demandait Conrad, fut mis au ban de l'empire. Mais les efforts mêmes que fit Conrad pour abattre complétement son adversaire humilié le relevèrent. La mort prématurée et inattendue de Henri empêcha seule la ruine du trône des Hohenstaufen. Le fils de Henri, portant le même nom, sut se maintenir en Saxe. En Bavière, la domination du duc Léopold, demi-frère de Conrad, auquel celui-ci avait donné le duché enlevé au Guelfe, fut constamment menacée par Guelfe IV, frère de Henri, et Conrad se vit encore, à la fin de son règne, vivement pressé par les prétentions de plus en plus vigoureuses de Henri le Jeune (le Lion) sur la Bavière, et par l'alliance que l'oncle de Henri le Lion, Guelfe IV, avait formée avec Roger, roi de Sicile, contre l'oppresseur de sa maison.

Conrad, ne maintenant pas seulemen[t] sa ferme résolution de n'admettre de ré

(1) *Voy.* DROIT DE PRÉSENTATION.
(2) Clem., c. 2, cit. (III, 12).

conciliation avec son puissant adversaire qu'à condition qu'il reconnaîtrait les mesures prises contre Henri le Superbe, mais encore ayant en vue une réaction universelle contre ceux qui avaient été grands et puissants aux jours de Lothaire, ne fit pas preuve sous d'autres rapports de plus de force et de sagesse pour sauvegarder les intérêts de l'empire. Ainsi, lorsqu'il s'agit de protéger le fils de Sobieslas, duc de Bohême, Wladislas, à qui le roi avait en 1138 donné la Bohême en fief, contre son cousin du même nom, Conrad l'abandonna, remit, en 1140, le fief à ce dernier, et entreprit en sa faveur une lutte contre Conrad de Moravie, en 1142. Ainsi il ne parvint pas à faire reconnaître en Pologne, comme maître unique, le duc Wladislas, mari de la princesse d'Autriche Agnès; Boleslas IV, qui avait chassé Wladislas, resta grand-duc de Pologne, et ce dernier demeura en exil. Ainsi, en Hongrie, les Allemands, soutenant Boris contre Gaisa II, furent battus et laissèrent 7000 des leurs sur le champ de bataille (1146). En Bourgogne, l'Aragonais Bérenger obtint contre Raimond de Baux, protégé de l'empereur, d'être reconnu marquis de Provence par les grands du pays. Dans la Haute-Bourgogne, le comte Rainald se maintint dans l'indépendance qu'il avait déjà conquise sous Lothaire. En Italie, non-seulement le pouvoir de Roger, roi de Sicile, croissait tous les jours, mais celui-ci projetait déjà la conquête de la Toscane, et, tandis que Conrad s'attachait de plus en plus intimement à l'empereur de Byzance, que pour la première fois une princesse allemande devenait impératrice des Grecs, et que Conrad demandait pour lui, et plus tard pour son fils Henri, la main d'une princesse de Byzance, Roger s'unit à Louis VII, roi de France, ainsi qu'à Guelfe IV, et menaçait à la fois l'empire de Byzance et son allié le roi d'Allemagne. Ainsi encore, pendant tout le règne de Conrad, le Saint-Siége resta sans appui contre les factions de Rome; les villes d'Italie obtinrent l'indépendance qu'en vain plus tard Frédéric Ier chercha à leur arracher par une lutte furieuse et sanglante. Conrad ne repoussa que les prétentions d'Arnaud de Brescia (1), le plus dangereux des démagogues. Enfin il prit part à la croisade entreprise pour reconquérir Édesse, mais ce fut à regret et après s'être laissé entraîner dans un moment d'enthousiasme. L'expédition se termina par des catastrophes inouïes, dues non-seulement à la perfidie des Grecs et à l'épée des Turcs, mais à l'inhabileté de l'empereur, qui ne sut ni diriger son armée, ni maintenir dans l'ordre les masses incertaines, et qui les livra imprudemment, comme un troupeau qu'on égorge, à la perfidie des guides grecs. Sa croisade contre les Wendes, entreprise à la même époque, n'avait guère mieux réussi.

De retour en Allemagne, honteux et désespéré, Conrad tourna contre le Pape, à qui il avait confié son fils Henri durant son absence, la haine et les défiances qu'il avait puisées dans ses rapports avec Byzance. L'alliance étroite des deux empereurs semblait présager de tristes projets contre le Pape. Tenu, par la promesse solennelle qu'il avait faite à l'empereur de Byzance, d'attaquer, à son retour, de tout son pouvoir, Roger, roi de Sicile, Conrad prépara, en 1151, une expédition contre l'Italie; mais il fut de nouveau entravé dans ses desseins par les prétentions peu rassurantes de Henri le Lion. Toutefois il espérait encore se soutenir en Souabe et conquérir en attendant Brunswick; mais Henri prévint Conrad, arriva avant lui dans la principale forteresse, et Conrad fut obligé de quitter la Saxe en fugitif. De quelque côté qu'il jetât les yeux, tout était en

(1) *Voy.* Arnaud de Brescia.

question, tout se soulevait contre lui. Henri le Lion, qui agissait en roi dans les pays slaves, levait une tête plus altière que jamais en Allemagne, et proclamait chaque jour plus clairement ses prétentions sur la Bavière, que Conrad, après la mort de Léopold, en 1142, avait prise en main, et avait fini par remettre à son autre demi-frère, Henri Jasomirgott. Il était urgent de voir les partis se réconcilier et un gouvernement uni reprendre une autorité et un prestige qui lui échappaient de plus en plus; mais cet espoir ne pouvait être réalisé par Conrad. Il mourut, âgé de cinquante-huit ans, le 15 février 1152, terminant du moins sa vie par une bonne action, en recommandant pour être son successeur, en place de son fils mineur, Frédéric, son neveu du même nom, lequel, issu du sang guelfe et gibelin, était le prince le plus apte à terminer la lutte des deux plus grandes familles d'Allemagne et à relever la considération de l'empire. Henri, fils aîné de Conrad, était mort en 1150, avant la conclusion de son mariage avec la princesse grecque.

HÖFLER.

CONRAD IV, empereur romain, était fils de l'empereur Frédéric II et d'Iolande, fille du comte Jean de Brienne, qui avait été couronné en 1210 roi de Jérusalem, avait pris part à la malheureuse expédition contre Damiette, en 1217, et depuis lors errait tristement en Europe. L'empereur Frédéric, qui, dès 1215, avait pris la croix, n'avait cependant point participé à la croisade. Le Pape Honorius III pensa que le meilleur moyen de l'obliger à prendre une part personnelle aux affaires de la Terre-Sainte était de lui procurer un droit héréditaire sur la couronne de Jérusalem, et il parvint à négocier le mariage de l'empereur, veuf depuis 1222, avec la fille de Jean de Brienne (1223). Frédéric, en effet, jura de se rendre dans le délai de deux ans en Palestine, se servit toutefois de son beau-père pour obtenir une prolongation de délai, et ayant, dans l'intervalle, séduit une nièce de Jean et maltraité sa propre femme, se brouilla avec son beau-père et le chassa de ses États. Iolande mourut peu de temps après, soit de chagrin, soit d'accident, après être accouchée de Conrad IV, et plus d'un contemporain accusa Frédéric II lui-même de cette mort prématurée (1). Le jeune Conrad, né en 1228, hérita des droits de sa mère et de son grand-père, et, lorsque Frédéric II entreprit sa fameuse expédition contre la Palestine, il déclara que son but était de revendiquer les droits de son fils au royaume de Jérusalem (d'après Jean d'Ypres); mais la manière même dont Frédéric fit manquer d'abord la croisade, puis se rendit en Palestine, après avoir été excommunié, et, au lieu de combattre les Sarrasins, fit un honteux traité avec le sultan de Babylone, troubla à ce point les affaires du royaume de Jérusalem qu'il perdit jusqu'aux villes maritimes, et que la ville sainte, que Frédéric avait prétendu fortifier, fut exposée aux terribles outrages des *Chowaresmiens*.

Conrad était le favori de Frédéric II, qui, ayant été de bonne heure trompé dans les espérances qu'il avait conçues de son premier-né, Henri, roi de Sicile, puis roi d'Allemagne, les avait reportées sur ce jeune prince, d'un caractère excellent, *bonæ indolis*. Frédéric avait fait roi de Sicile, en 1215, son fils Henri, qu'il avait eu de Constance d'Aragon, veuve d'Émerich, roi de Hongrie, et, à cette occasion, il avait promis au Pape Innocent III de l'émanciper, afin que la Sicile et l'Allemagne ne fussent pas placées sous le même sceptre; mais dès 1220 il obtint du Pape Honorius III le droit, si Henri devait mourir *absque*

(1) *Voy.* Bernardus Thesaurarius; Oliveri *Hist. Damiattina.* Michaud, *Bibl. des Croisades*, I, p. 376.

hærede et germano, de lui succéder dans la royauté de Sicile, fief de l'Église romaine, dont il avait lui-même proclamé la Sicile tributaire en 1215. Malgré cela il poursuivit la même année l'élection de son fils Henri comme empereur d'Allemagne, s'excusant de manquer à sa parole en disant qu'il n'avait pas reçu, à ce sujet, de réponse solide de Rome. Lorsqu'à son retour d'Orient (1229), après la paix conclue à San-Germano avec le Pape Grégoire IX (1230), Frédéric eut changé la sourde guerre qu'il faisait, moyennant toutes sortes de promesses, de retards et de déceptions, en une attaque générale et ouverte contre le Saint-Siége, qu'il se fut rendu maître presque absolu de la Sicile et de la basse Italie, en les couvrant de châteaux forts, en les exploitant par des hordes de Sarrasins à sa solde, en les accablant par ses lois fiscales, et qu'il voulut étendre cette domination tyrannique sur la haute Italie et sur l'Allemagne, nul ne lui fit une plus vive opposition que son propre fils Henri.

Frédéric avait cru, en plaçant ce fils en Sicile, avoir paré à toutes les tentatives que pourrait faire l'Église pour échapper aux filets des Hohenstaufen; mais Henri, mécontent et ambitieux, chercha à s'élever du rôle subordonné de justicier de son père, auquel celui-ci l'avait destiné, au rôle d'un véritable empereur d'Allemagne.

A la nouvelle de cette opposition, Frédéric prit son parti. Louis, duc de Bavière, fut, sans aucun doute à l'instigation de l'empereur, traîtreusement assassiné; Henri lui-même, qui, depuis la mort subite et très-rapprochée de ses tuteurs, Engelbrecht de Cologne et Louis de Bavière, avait été poussé, par la fausse position dans laquelle il se trouvait, jusqu'à une révolte ouverte contre son père, fut, par une déclaration souveraine de 1235, privé de la couronne d'Allemagne et de Sicile. Ses deux fils, Frédéric et Henri, furent enveloppés dans sa ruine, et Conrad, qui déjà portait le titre de roi de Jérusalem, et qui n'était attaché par aucune obligation au Saint-Siége, fut proclamé, à la place de son frère aîné, roi des Romains. Ainsi fut promulguée en même temps l'hérédité de la couronne d'Allemagne dans la famille des Hohenstaufen. Cette élection fut réalisée à Vienne, au printemps de 1237, à la demande de l'empereur, et Frédéric fut reconnu « comme le vrai successeur de la race des Hohenstaufen, auquel on adjoignait son fils en vertu de sa naissance. »

Mais Frédéric, après avoir vaincu les Lombards et oublié tous ses serments vis-à-vis du Saint-Siége, ne put échapper aux armes spirituelles de l'Église, dont Grégoire IX se servit, surtout pour procurer aux princes allemands le moyen de sauver la libre élection des empereurs, en faisant élire un prince qui ne fût pas Hohenstaufen. Les princes les plus puissants de l'Allemagne, le roi de Bohême, le duc d'Autriche, le comte palatin du Rhin, le duc de Bavière, Othon, fils de Louis, songèrent alors à élire un prince de Danemark roi des Romains (1239). N'ayant pu réussir, et les Papes Grégoire IX et Célestin IV étant morts sur ces entrefaites, Innocent IV réunit un concile, que Frédéric II lui-même, durant sa lutte avec Grégoire IX, avait demandé comme juge entre lui et son adversaire. Ce concile s'assembla à Lyon en 1245, et proclama non-seulement la déposition de Frédéric, mais la déchéance et le bannissement de toute sa race. En vain Frédéric fit alors proposer au Pape de se rendre en Terre-Sainte, d'où il ne reviendrait jamais, si l'on proclamait son fils empereur à sa place. N'avait-il pas promis précédemment d'entreprendre une croisade, et ne l'avait-il pas rendue vaine en sacrifiant inutilement des milliers de croisés? Le Pape répondit qu'il

ne s'agissait pas seulement de sa personne, mais de toute la Chrétienté; et l'on se mit à exécuter la décision du concile, les princes allemands en élisant un successeur à Frédéric, le Pape en pourvoyant à la couronne de Sicile.

Le 22 mai 1246 une partie des princes allemands, ayant à leur tête l'archevêque de Mayence, élurent Henri Raspe, landgrave de Thuringe, roi des Romains. Ce prince eut le bonheur de battre complétement, le 5 août, près de Francfort, Conrad, dont la défaite fut hâtée par la défection de deux comtes souabes de son armée. La cause des Hohenstaufen eût été dès lors perdue en Allemagne si, dès avant le concile de Lyon, Othon de Bavière, comte palatin, ne se fût séparé de l'Église et n'eût embrassé le parti de Frédéric, maintenant avec entêtement ce qu'il avait entrepris sans réflexion, et malgré l'excommunication et l'interdit qui le frappèrent. En vain son parrain, Albert de Bohême, chercha à le détacher de ce parti désespéré (1); Othon donna sa fille Élisabeth en mariage à Conrad, en 1246. Déjà le roi Henri s'était avancé victorieux jusqu'à Ulm, quand ce prince tomba malade, et sa mort, survenue le 17 février 1247, délivra Conrad du plus grand péril qui l'eût encore menacé.

Dès le 3 octobre de la même année les archevêques de Mayence et de Cologne, l'évêque élu de Liége, le comte de Gueldre (plus tard ceux de Saxe, de Brandebourg, de Meissen, de Lorraine et de Bohême) élurent un nouveau roi des Romains dans la personne de Guillaume, comte de Hollande, et Conrad se vit derechef réduit aux seules ressources de sa maison et à la fidélité de son beau-père. Le Pape Innocent IV, résolu de briser complétement le pouvoir des Hohenstaufen et de faire triompher la cause de la liberté de l'Église, *negotium ecclesiasticæ libertatis*, avait proclamé une croisade contre l'empereur excommunié. Le royaume de Jérusalem, dont jamais Conrad ne s'était inquiété, fut, dès le mois d'avril 1247, attribué par Innocent IV au roi de Chypre; l'année suivante la croisade fut prêchée contre Conrad, et tous les moyens dont le Pape pouvait disposer furent mis en jeu pour accabler, par une levée de boucliers générale, la race qui, à partir de la persécution des Guelfes sous Conrad III et de la diète de Roncaglia, s'était montrée l'ennemie des droits et des libertés de tous. Conrad se vit enlever, le 19 octobre 1248, Aix-la-Chapelle, la ville royale allemande; son père fut repoussé, le 18 février précédent, de Parme, et perdit son armée, son camp et sa couronne. Le roi Enzio, demi-frère de Conrad, fut battu et pris par les Bolonais; enfin, le 13 décembre 1250, Frédéric II lui-même mourut. Quoiqu'il fût décédé avec des marques de repentir, son testament, qui nommait Conrad roi de Sicile, en place des fils du roi Henri VII, légua la guerre à sa postérité et enveloppa le reste de sa race dans sa catastrophe personnelle.

Conrad, cherchant, au mois de mars suivant, à se faire reconnaître en Allemagne, livra une bataille décisive, fut battu par Guillaume près d'Oppenheim, résolut de gagner la Sicile, espérant trouver dans les richesses de ce royaume les ressources nécessaires pour reconquérir l'Allemagne. Le retour du Pape Innocent IV, revenant de Lyon, lui ayant fermé la route de la haute Italie, il s'embarqua pour la basse Italie; mais partout il trouvait sur son chemin son vigoureux adversaire, Innocent IV, l'homme le plus capable au moyen âge de venir à bout d'un adversaire auquel il avait d'abord offert la paix (1243). Le Pape tendit la main aux Siciliens, les exhortant à s'affranchir du joug des Hohenstaufen, et notifia à la haute noblesse de Souabe que l'Église ne souffrirait pas que Conrad devînt duc de cette province,

(1) Hœfler, *Frédéric II*, p. 192.

à plus forte raison empereur des Romains. Cette résolution, dictée par la conviction qu'il avait « de la déloyauté héréditaire des Hohenstaufen (1) », de les exclure du rang des princes et de venger les fautes des pères sur leurs enfants, le conduisit naturellement à s'enquérir d'un nouveau feudataire pour la Sicile et à entrer en négociation à ce sujet avec Charles d'Anjou (2), frère de Louis IX, à son retour de la croisade d'Égypte.

Cependant Conrad, abordant en Sicile, s'empara de l'administration, qui avait été jusqu'alors dans les mains de son demi-frère Mainfroi. Les villes qui, à la mort de Frédéric, avaient pris les armes, furent forcées; Aquino, San-Germano, et enfin, après un siége opiniâtre, Naples et Capoue furent conquis. Le parti de l'Église fut, comme sous Frédéric, repoussé partout, et la guerre civile devint plus générale que jamais. Ces tristes événements tournèrent définitivement le Pape du côté de Charles d'Anjou, avec lequel il reprit les négociations commencées. Une des premières conditions exigées par le Pape fut non-seulement l'abrogation de toutes les lois de Frédéric, confirmées par Conrad, et contraires aux libertés de l'Église, mais l'engagement de ne jamais unir la couronne de Sicile à celle d'empereur. Conrad, en sa qualité de feudataire du Saint-Siége, fut invité à se laver devant la cour de Rome des accusations portées contre lui, accusations journellement fortifiées par les mesures que Conrad prenait contre ses ennemis et le clergé, et qui offraient un caractère de plus en plus atroce; car il n'épargnait personne, pas plus ses parents que ses alliés. Alors moururent successivement l'héritier légitime de la couronne de Sicile, Henri, âgé de 16 ans, onze ans après le suicide de son père du même nom, un an après la mort de son frère aîné Frédéric, puis le fils de Frédéric et de l'Anglaise Isabelle, l'espoir de Henri, *spes Anglorum et gloria, vir desideriorum*, *miræ speciei adolescens,* comme l'appelle Matthieu Paris.

Les partisans du Pape accusèrent Conrad de la mort de son frère. Ce qui est certain, c'est que ce malheureux prince fut tué par le Maure Jean, à qui Frédéric II avait confié le soin de son harem, et que Conrad, qui répondit aux accusations du Pape qu'il avait perdu par la mort de Henri la plus précieuse partie de lui-même, ne retrouva plus depuis lors aucune sérénité. « La haine et la malédiction du peuple le poursuivirent, dit Matthieu Paris, d'ailleurs si dévoué aux Hohenstaufen, et ne lui laissèrent plus aucune joie ni aucun repos véritable. »

Conrad se tourna aussi contre son frère Mainfroi; il l'obligea à restituer les biens que lui avait légués le roi Frédéric. Il poursuivit les oncles de Mainfroi, ne leur laissa pas même une asile en Esclavonie, où d'ordinaire se réfugiaient les sujets de Frédéric, avec leurs femmes et leurs filles, contre les violences des Sarrasins à la solde de l'empereur, et où les frères de la favorite de Frédéric cherchaient alors un refuge contre son fils de prédilection.

Malgré les efforts du Pape Innocent IV, qui, après avoir échoué dans ses pourparlers avec Charles d'Anjou, s'était adressé à Richard de Cornouailles, frère du roi d'Angleterre Henri IV, puis à ce roi lui-même, la puissance de Conrad semblait se consolider dans la basse Italie. Déjà il formait le projet de se rendre en Allemagne, pour y combattre Guillaume, qui n'avait pu y obtenir une grande considération, quand la mort le surprit à l'âge de 26 ans, soit que le chagrin qu'il eut de n'avoir pas rompu l'alliance entre le Pape et l'An-

(1) Rayn., *Ann. eccl.*, 1251, XI.
(2) *Voy.* CHARLES (d'Anjou).

gleterre et la crainte de ne pouvoir résister à la croisade qui se préparait contre lui eussent hâté sa fin, soit, comme le rapporte son contemporain Ricordanus Malespina, que son frère Mainfroi l'eût fait empoisonner. Cette dernière accusation acquit quelque vraisemblance lorsqu'on vit Mainfroi, dès la mort de Conrad, s'emparer du pouvoir, en exclure Conradin, fils de Conrad, âgé de 2 ans, qu'il chercha même à faire périr. Conrad était mort sans s'être réconcilié avec l'Église, sans consolation spirituelle, sans être soutenu par personne durant son agonie, maudissant, dit Matthieu Paris, le jour de sa naissance (juin 1254). Tandis que cet auteur vante la modération avec laquelle Conrad répondit aux accusations d'Innocent IV, il n'y a qu'une voix parmi les historiens sur la cruauté de ce prince. Sa naissance avait coûté la vie à sa mère; il mourut sans avoir vu le fils qui portait son nom et qui devait terminer ses jours sur la place que le père avait souillée de ses sanglantes exécutions. Il n'eut pas même une tombe, car l'église qui avait conservé ses dépouilles fut incendiée avec tout ce qu'elle renfermait.

Voy. *Recherches sur les monuments et l'histoire des Normands et de la maison de Souabe, dans l'Italie méridionale*, publiées par les soins de M. le duc de Luynes, texte par A. Huillard-Brecholles, dessins par V. Baltard; Paris, 1842, gr. in-fol.

HÖFLER.

CONRAD (S.), évêque de Constance (934-976), de la noble famille des Guelfes. Son père était Henri, comte d'Altorf; sa mère, Ata, née comtesse de Hohenwart (1). Après avoir été élevé dans l'école de la cathédrale de Constance et y avoir exercé les fonctions de prévôt, il en fut nommé évêque, à la mort de Noting (934), mais ne put monter sur son siége qu'après avoir surmonté de nombreuses difficultés. Il enrichit les pauvres et les églises en leur distribuant son patrimoine, fit trois fois le pèlerinage de la Terre-Sainte et acquit le renom d'un pasteur plein de zèle.

Nous renvoyons à l'article EINSIEDLEN et à Damberger, V, p. 41, pour les détails concernant la consécration de la chapelle attribuée à des anges. Damberger à cet endroit examine aussi la bulle de Léon VIII, qui s'y rapporte.

Conrad était l'ami intime d'Ulrich, évêque d'Augsbourg. Il mourut en 976. L'évêque Udalrich I, de Constance, demanda au Pape la canonisation de Conrad; mais Calixte II voulut d'abord qu'on lui envoyât une vie du défunt. Udalrich chargea Udalscalch (*Oudalscalchum*), moine de Saint-Ulrich et de Sainte-Afre, à Augsbourg, d'écrire cette biographie, qui est imprimée dans Pertz, *Monumenta VI Scriptor.*, in-4°, p. 429 sq. A la page 436 suit *Vita altera, auctore anonymo*, et, p. 444, *incipit translatio sancti Cunradi, episcopi Constantiensis*. Udalrich envoya Udalscalch et sa biographie, avec des députés, à Rome. Lorsque ceux-ci furent de retour on leva, le 27 décembre (*VI Kal. decembris*), le saint corps de Conrad.

Cette vie ne renferme pas plus de détails que ce que nous venons de voir; ceux qu'on peut avoir sur sa position dans l'empire, sa part aux affaires, se trouvent dispersés dans divers auteurs, dans des diplômes du temps et d'autres documents. On y voit qu'après avoir contribué à l'élection d'Othon Ier, roi des Romains, il assista au fameux concile d'Ingelheim, du 8 juin 948, où l'on régla, outre les affaires de l'Église d'Allemagne, celles qui concernaient l'Église de France et le roi Louis dans ses démêlés avec Hugues le Sage. En comparant les canons de ce synode avec ceux du concile tenu sous la prési-

(1) *Voy.* la *Généalogie des Guelfes*, dans Damberger, *Hist. synchronist.*, à la fin du troisième volume.

dence de Frédéric, archevêque de Mayence, le 7 août 952, à Augsbourg, auquel Conrad assista également, nous avons sous les yeux un tableau assez fidèle des affaires ecclésiastiques de l'Allemagne à cette époque. On y renouvelle « les défenses de négocier des bénéfices et de se marier avec de trop proches parents. Les évêques, les prêtres, diacres et sous-diacres qui se sont mariés, sont déposés. Si une femme suspecte est rencontrée chez un ecclésiastique, elle doit être fouettée de verges et rasée. Les ecclésiastiques qui ont des chiens de chasse, des faucons, qui jouent aux dés, sont suspendus. Ce sont les évêques, et non les laïques, qui instituent les ecclésiastiques dans leurs charges, qui ont la collation des bénéfices, qui administrent les dîmes. Les moines ne peuvent sortir du couvent sans la permission des supérieurs, et, si la discipline tombe dans un couvent, l'évêque peut y introduire une réforme. »

Conrad assista de même au grand concile de Rome, du 26 mai 969, et prit part aux décisions de cette assemblée, qui étaient principalement dirigées contre l'aristocratie, dont on voulait briser l'influence dangereuse sur les grandes dignités de l'Église.

Cf., outre Damberger, t. IV, Pertz, VI *Script.* in-4°; Calles, *Annalium ecclesiasticorum Germaniæ*, t. IV; Neugart, *Episc. Constant.*

HOLZWARTH.

CONRAD DE MARBOURG. Le treizième siècle, si agité par ses guerres intestines, offre un certain nombre d'hommes qui, comme Pierre de Castelnau, Pierre de Vérone (martyr), Albert de Bohême, soutinrent avec une vigoureuse conviction la cause de l'Église, et furent inébranlables dans leur combat contre la duplicité et le mensonge. Quand on pourrait reprocher aux uns de s'être trompés dans les moyens, aux autres d'avoir eu pour la maison du Seigneur un zèle excessif, qui sépare la foi de la charité, ou encore d'avoir couvert leur zèle mondain d'un masque religieux, on ne peut en général leur refuser une grande énergie de volonté, la fermeté du caractère, et un véritable oubli de soi-même.

Il faut compter au nombre de ces vaillants athlètes le confesseur de Ste Élisabeth, landgrave de Thuringe, si connu par sa sévérité désintéressée, « prêtre savant et pieux, dit la chronique, nommé maître Curt (Conrad) de Marbourg, qui ne possédait ni fief, ni bien temporel, ne recherchait aucun privilége, et se contentait d'un pauvre et humble habit (1). » Maître Conrad était un prédicateur (2) selon l'esprit de son temps, irréprochable et d'un zèle ardent pour la conservation de la foi et de la discipline ecclésiastique (*fervens fidei orthodoxæ zelator, pietatis sectator conspicuus*) (3). Toujours prêt à tout sacrifier, ou plutôt ne comptant jamais l'accomplissement d'un devoir pour un sacrifice, il en exigeait autant des autres, et c'est ce qui rendit d'abord ce personnage peu aimable aux yeux de ceux qui l'entouraient; mais, si sa vertu et sa vie sérieuse n'avaient été la source de la crainte qu'il inspirait, une femme aussi tendre et aussi aimante que Ste Élisabeth ne l'aurait certainement pas choisi pour son confesseur et ne se serait pas entièrement abandonnée à sa direction spirituelle. S'il est le même que Conrad, l'écolâtre de Mayence (*capellano et pœnitentiario nostro*), auquel sont adressées les lettres du Pape Honorius III qui se trouvent dans le recueil des *Gestes* de ce Pape, on voit que ce Pontife

(1) Continuation de la chronique de Gerstenberg, de Thuringe et de Hesse, dans *Schminkii Monumenta Hassiaca*, II, p. 326.

(2) Et non un moine prêcheur, comme le rend vraisemblable Rommel contre Estor, *Supplementa vitam Conradi de M. illustrantia.*

(3) Conf. Montalembert, *Vie de Ste Élisabeth.*

l'employa dès 1220 à des missions importantes (1). Ces missions augmentèrent de gravité à partir de 1227, époque de l'intronisation du Pape Grégoire IX. On lui confie la fonction d'un prédicateur officiel pour tous les diocèses d'Allemagne ; il est chargé de faire rentrer dans l'ordre tous les prêtres qui ont des concubines, de combattre l'hérésie et à cette fin de s'entourer de coopérateurs, en outre de surveiller et de protéger l'hôpital de Marbourg. On le voit opérer entre Conrad, landgrave de Thuringe, et l'archevêque de Mayence une réconciliation que sanctionne le Pape ; devenir visiteur de tous les couvents allemands, inquisiteur général, *generalis inquisitor hæreticæ pravitatis*, fonction que, selon Trithémius, il remplit pendant dix-huit ans, et dans ce cas le Pape Innocent III l'aurait confirmé dans cette charge. Lorsque le Pape apprit la triste situation de l'Allemagne, troublée par l'influence immorale des Patarins, il chargea maître Conrad, en même temps que Siegfried, archevêque de Mayence, et Conrad, évêque d'Hildesheim, de poursuivre ces hérétiques. L'Église et toute la république chrétienne, *respublica Christiana*, étaient alors menacées, comme l'est aujourd'hui l'État par le communisme, par l'hérésie propre du treizième siècle, qui (2), organisée sous un antipape, et répandue en Allemagne, en France, en Italie, avec une activité extraordinaire et par tous les moyens imaginables, avait déclaré une guerre à mort à la constitution catholique de la société.

Ce danger avait inspiré au peuple des craintes pour sa foi, et dans son inquiétude il approuvait les mesures les plus extrêmes ; d'ailleurs les évêques allemands appuyaient Conrad dans tout ce qu'il faisait, et même l'évêque de Hildesheim (que Trithémius appelle un homme saint et docte, *virum sanctum et doctissimum*) défendit énergiquement à la diète de Mayence, en 1234, maître Conrad, accusé d'avoir dépassé la teneur de ses pouvoirs.

Trois circonstances augmentaient le désordre général : d'abord l'usage du temps de condamner au feu les coupables de lèse-majesté, et, comme conséquence, l'usage sanctionné par l'empereur d'appliquer la même rigueur aux hérétiques, considérés comme rebelles et coupables de haute trahison envers la majesté divine : *Miranda res et nimium stupenda, quod iis temporibus ignis contra genus mortalium sic invaluit. Nam eodem fere tempore et rebelles imperatori in Sicilia et in Germania infinitus numerus hominum propter veras hæreses et multa mœnia incendio perierunt* (1); puis l'absence de formes judiciaires déterminées, protectrices de l'ordre et du droit, réglant dans l'intérêt de tous les preuves testimoniales, remplacées par le jugement de Dieu, et avant tout par l'ordalie du fer chaud (2) comme preuve suprême et décisive ; enfin le préjugé régnant, au milieu de cette inquisition barbare, que mieux valait la perte de cent innocents que l'impunité d'un seul criminel (3).

Ainsi, en 1215, sur quatre-vingts malheureux accusés d'hérésie et emprisonnés à Strasbourg, très-peu échappèrent à l'échafaud, et l'opinion générale se répandit que la plupart étaient morts sans être coupables et par les seules suites des ordalies. Or, au rapport de Trithémius, Conrad de Marbourg aurait déjà pris part à ce triste jugement. Mais toutes les autres sources contemporai-

(1) Conf. *Münchner gelehrte Anzeigen*, 1845, n. 199 et 200.

(2) D'après Golscher.

(1) Observation de Godefroi de Cologne en 1232. Bœhmer, *Fontes*, II, p. 365.

(2) Trithem., *Monast. Hirsaug.*, *Chron.*, ad ann. 1215.

(3) *Annal. Wormat.*, dans Bœhmer, *Fontes*, II.

nes placent les poursuites des hérétiques faites par Conrad à une époque postérieure (à partir de 1222), lorsqu'il soutint l'évêque de Hildesheim dans l'affaire du prévôt de Goslar (1), et ce n'aurait pas été maître Conrad, mais le frère Conrad, de l'ordre des Frères Prêcheurs, qui aurait pris part au jugement des hérétiques de Strasbourg. A l'époque où le nombre et l'audace des Patarins augmentaient d'année en année, et où leurs écoles s'élevaient de tous côtés, en Nassau, à Trèves, le long du Rhin, il parut contre eux, dans la haute Allemagne, un moine prêcheur, nommé Conrad Dorso (Tors), qui n'était que frère lai, avec un laïque, nommé Jean, qui était borgne et manchot, mais qui n'en valait pas mieux pour cela, *fere totus nequam* (2). Ces deux fanatiques livraient au feu ceux qui avouaient leur hérésie, et le peuple, voyant que quelques-uns des condamnés ne voulaient pas renoncer à la doctrine de leur secte (3), vint en aide aux deux prédicateurs, et « avec raison, ajoutent les Annales de Worms, parce qu'ils étaient dignes de mort. » Mais il paraît bien que, dès l'origine, et alors qu'il n'était encore question que des pauvres, par lesquels les inquisiteurs commencèrent leur œuvre, non-seulement ceux qui avouaient leur hérésie, mais ceux qui la niaient et qui n'en étaient que suspectés, furent entraînés dans la même catastrophe. Le succès des juges accrut leur hardiesse ; bientôt les deux zélateurs livrèrent aux tribunaux ceux qui leur parurent hérétiques, sans autre information, et les tribunaux condamnèrent les malheureux sur le simple témoignage de leurs accusateurs. En vain le clergé s'opposa à cette conduite barbare, inique, effrénée ; la multitude s'était partout attachée à ces juges iniques, qui continuèrent leur féroce métier malgré le clergé, et brûlaient sans miséricorde ceux mêmes qui, au milieu des flammes, invoquaient le Christ et sa divine Mère et confessaient leur foi jusqu'au dernier soupir.

Cependant les persécuteurs des hérétiques s'aperçurent qu'à la longue ils ne pourraient résister à l'opposition du clergé, et ils se mirent en tête de gagner le jeune roi Henri et les grands en général, en leur faisant envisager que les biens des condamnés dans les villes épiscopales appartiendraient par moitié à l'évêque et au roi, ou aux juges qui tiendraient sa place. Ils espéraient obtenir ainsi l'impunité en intéressant à leurs méfaits les riches et les puissants. Il était sans doute difficile de ne pas répondre, au milieu des progrès journaliers de l'hérésie, aux ordres très-nets des Papes, prescrivant de poursuivre les Patarins, aux décrets positifs des empereurs, condamnant les Patarins au feu ; mais les deux juges dont nous parlons profitaient des circonstances pour agir sans aucune mesure et sans égard pour personne. On voulait atteindre des coupables, et l'on ne pensait plus qu'il pût y avoir des innocents. Une terreur immense se répandit parmi les masses, dont le stupide concours avait, d'une manière si déplorable, favorisé et généralisé la persécution.

Alors le frère Conrad et Jean, qui avaient agi sans aucune autorisation pontificale, effrayés de la responsabilité qui pesait sur eux, s'adressèrent à maître Conrad de Marbourg, qui, par son éloquence et son savoir, avait conquis « l'autorité d'un prophète. » Conrad, au lieu de refréner le zèle de ces gens et d'agir conformément aux pouvoirs qu'il avait reçus, entraîné par la fougue et la dureté de son tempérament, se précipita lui-même si aveuglément dans des mesures de haine et de persécution que les accusés ne pouvaient plus se défendre,

(1) *Chronic. Landgr. Thuring*,, 1222, dans Ekkard.

(2) *Annal. Wormat.*

(3) *Voy. Golscheri Res gestæ archiepiscoporum Trevirensium*, dans Ekkard, II.

que nier sa faute passait pour un criminel entêtement, que l'extermination des Patarins menaçait de se transformer en une persécution universelle des Catholiques, situation qui se reproduisit plus tard, sous une autre forme, par les procès des sorciers, jusqu'au moment où le Jésuite Spée parvint à en abolir l'usage.

Les Frères Mineurs, de même que les Frères Prêcheurs, s'attachèrent à Conrad, et Erfurt, Cologne, Mayence, beaucoup d'autres localités virent s'allumer les bûchers dans leurs enceintes. Les chroniques, en parlant de ces faits, se servent la plupart des expressions : « Une quantité innombrable, un nombre infini périrent. » Lorsqu'elles entrent dans le détail, ce ne sont cependant, et heureusement, que quatre personnes à Erfurt, trois à Mayence, etc., ce qui ne s'accorde pas avec ces données exagérées.

Mais, comme maître Conrad ne tenait compte dans toute sa conduite ni du roi, ni des évêques; comme il écoutait les témoins en l'absence des accusés, refusait des confesseurs à ces derniers, et ne leur laissait d'autre alternative que de se déclarer coupables des crimes les plus infâmes, et d'être, après cet aveu, ignominieusement tondus, en sauvant, il est vrai, leur vie, ou de se proclamer innocents et de monter immédiatement au bûcher; comme il se présentait des cas où des accusés mouraient plutôt que de sauver leur vie au prix d'un aveu mensonger; comme il était sorti des rangs des véritables hérétiques des accusateurs, entraînant à leur perte des personnes paisibles et irréprochables (1), et comme peu à peu la persécution s'était étendue des paysans à des bourgeois considérés et à leurs femmes, de ceux-ci à des nobles et à des seigneurs, et enfin à des comtes et à de hauts personnages, une réaction éclatante était inévitable. Conrad avait appelé à son tribunal le comte de Sayn, que les uns désignent comme un très-bon chrétien, *vir christianissimus*, tandis que Golscher l'accuse de cruauté, *qui magnæ crudelitatis esse dicebatur*, un comte d'Aneberg et une comtesse de Lotz. Sayn, résolu de se défendre, en appela à l'archevêque de Mayence et à ses suffragants réunis en concile provincial (25 juillet 1233). Le concile déclara mal fondée l'accusation que Conrad, s'appuyant sur de faux témoignages, avait soutenue devant l'assemblée, et non-seulement le comte de Sayn fut proclamé innocent, mais l'archevêque de Mayence exhorta maître Conrad, en présence des archevêques de Trèves et de Cologne, à se conduire avec plus de calme et de modération. Au lieu de suivre ce sage avis, maître Conrad prêcha ouvertement la croisade à Francfort et poussa ainsi le roi lui-même à intervenir. Les Allemands s'adressèrent au Saint-Siége et soumirent l'affaire au Pape; Conrad promit en attendant de se retirer à Marbourg et de se tenir tranquille à l'avenir. L'affaire fut donc terminée par l'intervention des chefs naturels de l'Église d'Allemagne, et la persécution prit fin, grâce au courage du comte de Sayn, à l'autorité du roi et à l'active médiation des trois archevêques. Pendant qu'on attendait la décision de Rome, Conrad reçut du roi et de l'archevêque de Mayence une escorte pour garantir son retour (1); mais il fut attaqué près de Marbourg par les gens de Dornach, qui, impatients de se venger des persécutions passées, le tuèrent avec ceux qui l'accompagnaient, le 30 juillet 1233.

Lorsque le Pape Grégoire prit connaissance de l'affaire, il retira les pouvoirs à Conrad et s'étonna de ce que

(1) *Voy.* la lettre de l'archevêque de Mayence au Pape, dans *Aibericus* in *Leibn. Accessiones hist.*, II, ad ann. 1233.

(1) D'après Trithémius. *Spreto conductu*, d'après Golscher.

le peuple allemand avait supporté si longtemps de pareils traitements sans en avoir instruit le Saint-Siége. Il donna les ordres les plus stricts pour qu'on ne poursuivît plus de semblables procès, qu'on s'en tînt aux statuts du Saint-Siége, qu'on soumît tous les cas semblables à une même loi, et déclara suspendus tous les ecclésiastiques qui avaient approuvé la conduite de Conrad ou l'avaient assisté (1). Le comte de Solms, qui avait faussement accusé le comte de Sayn (2), reconnut publiquement sa faute. « Ainsi se termina cette orageuse persécution, et, après des périls et des agitations auxquels rien n'avait été comparable depuis Constantin et Julien, les temps redevinrent plus calmes et plus doux. » Cette assertion de Golscher est évidemment exagérée, comme le sont beaucoup de détails des chroniques du temps et les conclusions qu'en ont tirées les modernes; car il est erroné de dire que cette persécution partit de l'Église, tandis que, d'après le témoignage exprès des Annales de Worms, dans Böhmer, on voit que ce fut précisément le clergé qui s'y opposa d'abord; il est erroné de soutenir qu'elle fut étouffée par l'assassinat de Conrad, puisqu'elle cessa de son vivant par l'appel au concile provincial et au Saint-Siége; il est erroné enfin de prétendre que l'Allemagne échappa par là à l'Inquisition, car ce furent précisément des entreprises de ce genre qui donnèrent à Grégoire IX, à Innocent IV et à d'autres Papes, l'occasion de ramener les instructions faites contre les hérétiques à une enquête régulière, et c'est là ce que historiquement on a nommé l'Inquisition. Que si on entend parler de l'Inquisition espagnole, il faut reconnaître que l'unique obstacle qui

(1) Irregulares, *Ann. Wormat.*

(2) *Anonymi Chronic. Erfordiense*, dans Schannat, *Vindemiæ literariæ*, coll. 1.

l'empêcha de s'implanter en Allemagne, c'est que cette vaste région, au temps où Ferdinand d'Aragon et les Vénitiens créèrent leur inquisition politique comme levier de leur puissance, ne formait pas un État unique, n'avait pas un Ferdinand ou un Philippe II à sa tête, et que les grandes luttes du moyen âge entre le sacerdoce et l'empire avaient réglé les rapports du spirituel et du temporel en Allemagne d'une manière toute différente de celle qui existait en Espagne ou à Venise, où l'État avait tout absorbé et concentré tous les pouvoirs dans ses mains. Les recherches de Héfélé (1) et de Kunstmann (2) ont prouvé que l'Inquisition d'Espagne avait un caractère bien plus politique qu'ecclésiastique, et c'est ce qui reste clairement établi aux yeux de tout savant qui étudie l'histoire avec impartialité, et ne substitue pas aux préjugés souvent singuliers du moyen âge les préventions non moins étranges des temps modernes.

HÖFLER.

CONRADIN. Après la mort de l'empereur Conrad IV, le Saint-Siége prit sous sa protection le fils de son ennemi déclaré, Conradin, comme il avait pris autrefois sous sa garde Frédéric II encore mineur. L'empereur Conrad avait lui-même recommandé dans son testament son fils au Saint-Siége, et Innocent avait promis de protéger les droits du mineur.

Il le confirma, par une lettre encyclique adressée à tous les fidèles, dans ses droits au royaume de Jérusalem, au duché de Souabe, et dans tous ceux qu'il pouvait avoir soit au royaume de Sicile, soit ailleurs (3); et c'est ainsi que le berceau de Conradin fut protégé par celui que les fautes de l'aïeul devaient rendre

(1) Le cardinal Ximénès.

(2) *Bulletin scientif. de Munich* (*Munchner gelehrte Anzeigen*).

(3) Rayn., 1254, n. 47.

l'ennemi le plus dangereux du prince mineur. Son oncle, Mainfroi ou Manfred, que Conrad avait persécuté, s'empara, sous prétexte de la tutelle de son neveu, du gouvernement de la Sicile, et, au moment où la proscription de la race des Hohenstaufen succédait peu à peu une pacification générale, il recommença la lutte contre l'Église. Tandis que Mainfroi, s'appuyant sur son alliance avec le sultan des Mameluks, Bibar d'Égypte, le plus formidable ennemi des Chrétiens depuis Saladin, donnait, par sa conduite hostile à l'égard d'Innocent IV, d'Alexandre IV, d'Urbain IV et de Clément IV, occasion de reprendre le projet antérieurement avorté de transférer à un prince étranger la couronne de Sicile, Mainfroi faisait répandre le bruit de la mort de Conradin (1), cherchait en effet à s'en débarrasser par le poison et enlevait perfidement la couronne de son neveu. A la même époque Alphonse, roi de Castille, né d'une fille du roi Philippe de Souabe, cherchait à s'emparer du duché de Souabe, et il ne manquait plus, pour compléter la fin tragique des Hohenstaufen, que de voir les agnats eux-mêmes s'élever contre cette maison et travailler à sa ruine. Sur ces entrefaites, Guillaume, roi des Romains, ayant perdu la vie dans la guerre contre les Frisons, et la double élection de Richard d'Angleterre et d'Alphonse de Castille ayant divisé l'empire, la plupart des princes électeurs se tournèrent vers le jeune Conradin, qui était élevé à Landshut, dans la basse Bavière, sous la garde de sa mère et de ses oncles, Louis et Henri, ducs de la haute et de la basse Bavière. Ils pensaient mettre un terme à la lutte des deux rois rivaux par l'élection de Conradin, comme déjà l'élévation de Frédéric Ier avait fait tomber autrefois la guerre entre les deux puissantes maisons. Si d'un côté le Saint-Siége se sentait appelé à protéger le prince mineur dans ses droits incontestables, de l'autre l'expérience et la prudence exigeaient qu'il se mît en garde dès l'origine contre l'élévation d'un empereur de la race des Hohenstaufen et contre le retour vraisemblable des scènes qui avaient signalé les règnes de Frédéric Ier, Henri VI et Frédéric II. C'est pourquoi, dès 1256, Alexandre IV, successeur d'Innocent IV, avait défendu, sous peine d'anathème, aux princes allemands d'élire Conradin à l'empire. Lorsque le projet en fut de nouveau débattu en 1262, et qu'Ottokar, roi de Bohême, petit-fils par sa mère du roi Philippe de Souabe, en donnait avis au Pape Urbain IV, celui-ci déclara que cette élection serait vaine et nulle, *prorsus vacuum, irritum et inane*, et renouvela les menaces de son prédécesseur. Mainfroi ayant levé, non-seulement dans la basse Italie, mais au centre de l'Italie, la bannière victorieuse des Gibelins, et les Guelfes toscans ayant été battus près de Montagnoli, les Guelfes de Florence et de Lucques se tournèrent vers Conradin et le sollicitèrent de se rendre en Italie et d'arracher, avec leur concours, le pouvoir à l'usurpateur Mainfroi. La reine-mère hésitant à exposer le jeune prince à tant de dangers, les Guelfes furent complétement abattus, ce qui décida la conclusion des négociations du Saint-Siége avec Charles d'Anjou (1) et l'expédition que ce prince entreprit contre la basse Italie.

On vit alors combien la puissance de Mainfroi était peu solide. Les Italiens furent les premiers à l'abandonner à la bataille de Bénévent, en 1265, comme les villes de Sicile avaient été les premières à se déclarer indépendantes après la mort de Conrad. Ces superbes Gibelins, qui naguère voulaient raser les villes guelfes, furent bientôt sans asile,

(1) Selon le récit de Ricordanus Malespina.

(1) *Voy.* CHARLES D'ANJOU.

et Charles d'Anjou sut terrifier et anéantir rapidement le parti de Mainfroi. Il était parvenu à l'apogée de sa puissance lorsque les restes frémissants du parti vaincu se tournèrent de nouveau vers Conradin, le sollicitèrent de se mettre à leur tête et de chasser de ses nouveaux États Charles d'Anjou, qui jouissait alors encore de toute la faveur du Saint-Siége. En vain Henri, duc de la basse Bavière, voulut détourner son neveu de ce projet hasardeux. Conradin, au lieu d'attendre que la cruauté de Charles eût excité la réaction naturelle de ses sujets, et que le Saint-Siége lui-même, fatigué de la tyrannie de ce prince, pût se réjouir de lui opposer un adversaire, résolut de l'attaquer sans retard et de lui déclarer une guerre à outrance. Frédéric d'Autriche, le dernier des Babenberg, chassé de son duché par Ottokar, s'associa à Conradin; celui-ci mit en gage ses États et les biens qui autrefois avaient appartenu à Guelfe III, et que Frédéric I[er] avait enlevés à Henri le Lion. Clément IV qualifia dès le principe l'entreprise de folie, *adolescens improvidus*, *conatus fatuos adolescentis stolidi*. Pour rendre le pouvoir aux chefs des Gibelins, au comte Gui Novello, à Conrad Trincia, Galvano Lancia et Conrad de Capizzi, il fallait que Conradin, à peine âgé de seize ans, vainquît le plus adroit et le plus violent des princes. Conradin arriva en 1267 à Vérone; en 1268 il parvint à Pavie, à Lucques, à Sienne, passa devant Viterbe, où résidait le Pape Clément IV, chassé par les Romains. Là Conradin déploya son armée; Clément, qui avait inutilement cherché à le détourner de son entreprise par des censures ecclésiastiques, en le dépouillant du titre de roi de Jérusalem, s'écria prophétiquement, en voyant son armée, que c'étaient des victimes qu'il entraînait au sacrifice.

La gloire des Hohenstaufen brilla encore un instant et pour la dernière fois. Les Sarrasins de la forteresse de Lucques prirent les armes pour Conradin; les villes de Sicile s'agitèrent. Rome, que le sénateur Henri, frère du roi de Castille, qui aspirait à une couronne, avait gagnée, se prononça en faveur de Conradin et le reçut solennellement dans ses murs. Il se dirigea alors vers les frontières du royaume, voulant faire une invasion du côté le plus abrupt des Apennins, où il lui était plus facile de se tenir en communication avec les Sarrasins. Mais Charles y était arrivé avec son armée, et, le 24 août 1268, les deux adversaires se rencontrèrent et se livrèrent bataille près de Tagliacozzo. Les troupes de Charles d'Anjou furent refoulées d'abord; mais tout à coup l'arrière-garde des Français, commandée par le chevalier de Valery, s'élança et battit complétement les Allemands déjà occupés à piller le camp.

Conradin s'enfuit avec ses principaux partisans vers les bords de la mer, fut pris dans Astura et livré à Charles par Frangipane, issu de la famille romaine dont Frédéric II s'était servi contre le Pape Grégoire IX, à laquelle il avait donné Tarente et qu'il avait fini par s'aliéner et par rejeter dans le parti adverse, en lui retirant cette principauté. Conradin entra dans le royaume de Naples prisonnier, destiné à une mort certaine par son implacable ennemi; à sa suite venaient Frédéric d'Autriche, Galvano Lancia et son fils Galesco, Henri de Castille et un autre petit-fils de Frédéric II, Conrad, comte de Capizzi, fils de Frédéric d'Antioche. Tous, sauf Henri, furent condamnés à mort comme coupables de haute trahison, et le 29 octobre 1268 ils subirent le dernier supplice sur la place du Vieux-Marché de Naples, Frédéric d'Autriche, l'ami d'enfance de Conradin, marchant le premier à la mort, suivi de ce prince infortuné et des autres conjurés. En vain le Pape Clément IV avait voulu détourner Char-

les de l'exécution de cette sanglante sentence; en vain S. Louis intervint auprès de son frère; en vain son propre beau-frère avait renversé le juge qui avait lu l'inique sentence. Charles d'Anjou ne connaissait pas de plus sûr et de plus simple moyen de préserver son royaume de toute entreprise des Hohenstaufen que de faire mourir le dernier de cette race, et il avait trouvé un prétexte à cette sanglante procédure dans les prétentions de Conradin au titre de roi de Sicile et dans son expédition armée contre Rome et la basse Italie (1). — Du reste, c'est une erreur de dire que Conradin fût le dernier des Hohenstaufen. Le roi Enzio vécut encore dans les prisons de Bologne jusqu'en 1272, et les malheureux fils de Mainfroi végétèrent jusqu'à la fin du treizième siècle dans les prisons de Charles Ier et de Charles II de Sicile. Ce ne fut qu'en 1294 que les verroux de cette prison s'ouvrirent pour les trois princes Henri, Frédéric et Enzio, qui furent conduits de *Sancta-Maria in monte* à Naples, où, quoiqu'on s'attendît à les voir mettre en liberté, ils furent replongés dans une nouvelle prison.

Cf. *un Periodo delle istorie Siciliane del secolo XIV, scritto da Michele Amari*, Pal., 1842; seconda ed., Parigi, 1843; 2 t. HÖFLER.

CONSALVI (HERCULE), né à Rome le 8 juillet 1757, était fils du marquis Joseph Consalvi, de Rome, et de la marquise Claude Carondini, de Modène, et appartenait par son aïeul, le marquis Grégoire Consalvi, à l'ancienne famille Brunacci, une des plus nobles de Pise, aujourd'hui éteinte.

En 1771 il entra avec son frère André († 1807) dans le collége de Frascati, où il fit d'excellentes études classiques. Un an après, une pièce de poésie qu'il composa, en sa qualité de membre de l'Académie des *Arcades*, attira l'attention sur lui. Ce fut dans les cercles brillants de Frascati, composés des premières familles de Rome qui venaient y passer l'automne, que Consalvi se forma aux élégantes manières et au ton noble et distingué que plus tard on admira dans le secrétaire d'État. Quoique chef de sa famille, dernier rejeton de sa race, d'un tempérament vif et ayant du goût pour la société, Consalvi se décida à embrasser les ordres sacrés, et, à la fin de 1776, il entra dans l'*Académie ecclésiastique*, pépinière de la prélature romaine, et se consacra, jusqu'en 1781, aux études de théologie et de jurisprudence. Il s'y fit également remarquer, et Pie VI songea dès lors à l'envoyer à la nonciature de Cologne; mais Consalvi préféra une fonction dans les États de l'Église.

En 1786 il devint *ponente del buon governo*, fonction analogue à celle de conseiller rapporteur dans les tribunaux français; puis juge au tribunal de la Signature, et, en 1792, il fut nommé auditeur de rote. Il acquit une telle réputation en cette qualité que de tous les coins de l'Italie on soumettait des cas difficiles à son arbitrage.

Malgré le zèle et l'activité infatigable qu'il apportait à ses fonctions judiciaires, il suivait avec intérêt et d'un regard sûr et pénétrant les affaires politiques et trouvait encore du temps pour voyager, faire de fréquentes visites à ses amis et aux hauts personnages qui le protégeaient. Aussi le nommait-on *Monsignore Ubique*. Lorsqu'en 1797 la République française menaça les États du Pape, le pacifique auditeur de rote devint *assessore delle armi*, c'est-à-dire ministre de la guerre, fonction qu'il conserva après la paix de Tolentino. L'activité et la décision dont Consalvi fit preuve dans cette position le rendi-

(1) Conf. la *Lettre du Pape Martin IV* (1282), n° 14, dans Raynald, *Ann. eccles.*

rent particulièrement odieux aux révolutionnaires français et romains. Le 2 septembre 1797 les troupes pontificales en vinrent aux mains avec les démagogues romains, secrètement poussés par des Français, et le général Duphot fut malheureusement tué par des gens du peuple; aussitôt on accusa le gouvernement du Pape, et surtout Consalvi, d'avoir excité au meurtre de l'infortuné général. Aussi fut-il traité avec une dureté particulière au moment où Pie VI (1) fut détrôné, le 11 février 1798. Après avoir été à deux reprises enfermé dans le château Saint-Ange, avoir subi les plus indignes outrages de la part des démagogues, il fut exilé à Terracine, où il resta jusqu'à ce que le cardinal d'York, un de ses protecteurs, obtint pour lui la permission de partir pour Naples. De là il se rendit en toute hâte, par Livourne, à Florence, visita le Pape retenu prisonnier dans la Chartreuse, puis à Modène, résidence d'un parent de sa mère, le comte Carandini. Il finit par se fixer à Venise même, où il remplit les fonctions de secrétaire du sacré collége dans le conclave qui élut Pie VII (2).

Quoique le nouveau Pape n'eût pas eu de rapports avec Consalvi avant cette époque, il reconnut promptement que ce prélat avait toutes les qualités nécessaires à un secrétaire d'État dans des temps aussi difficiles pour l'Église. Nommé provisoirement à Venise pro-secrétaire d'État, Consalvi fut créé cardinal-diacre dans le consistoire tenu à Rome le 11 août 1800, sous le titre de *Sancta Agatha alla Suburra*, qu'en 1817 il échangea contre celui de *ad Sanctam Mariam ad Martyres*. Quelques jours après il fut nommé définitivement secrétaire d'État. Il prit aussitôt de sages mesures pour régler les finances, encouragea les artistes, favorisa l'agriculture, déclara libre le commerce des grains. Pendant ce temps l'horizon extérieur s'était éclairci. Le premier Consul manifesta le désir de s'entendre avec le Saint-Siége pour rétablir l'Église catholique en France.

L'archevêque Spina fut, sur la proposition de Consalvi, envoyé à Paris comme négociateur. Mécontent des objections que la cour romaine et son légat opposaient aux concessions qu'il demandait, le premier Consul avait rappelé son envoyé, M. Cacault, et faisait mine de régler les affaires de l'Église de France avec le parti schismatique des prêtres constitutionnels. Le cardinal secrétaire d'État quitta alors Rome avec M. Cacault et se rendit en toute hâte à Paris. Il y arriva le 22 juin 1801. L'affabilité de ses manières, sa fermeté dans les négociations essentielles, sa sage condescendance dans les choses accessoires aplanirent les difficultés, et le 15 juillet le Concordat fut conclu (1). Si d'un côté

(1) *Voy.* Pie VI.
(2) *Voy.* Pie VII.

(1) Voici ce que le Cardinal raconte de ces difficiles négociations dans les Mémoires écrits de sa main, durant son exil à Reims, en 1812, et que cite et traduit M. Crétineau-Joly, d'après le manuscrit italien qui est sous ses yeux.

« Je laissai Rome le 6 juin 1801... Après un voyage de quinze jours, j'arrivai, dans les premières heures de la nuit, de Rome à Paris.

« J'allai m'établir à l'hôtel où était logé monsignor Spina, avec son théologien, le Père Caselli... Ma première pensée, dans la matinée suivante, fut d'informer le premier Consul de mon arrivée, et de lui demander à quel moment je pourrais avoir l'honneur de le voir. Je lui fis demander en même temps dans quel costume il désirait que je me présentasse. Cette demande était nécessaire, car, à cette époque, l'habit ecclésiastique, dans Paris comme du reste dans toute la France, était chose absolument hors d'usage. Les prêtres étaient habillés comme les séculiers; les églises consacrées à Dieu étaient dédiées à l'amitié, à l'abondance, à l'hymen, au commerce, aux jardins, à la fraternité, à la liberté, à l'égalité, et autres divinités de la raison démocratique... Pour faire parvenir les susdites demandes, l'abbé Bernier me servit d'intermédiaire... Il revint immédiatement avec cette réponse : Que le premier

il obtint par ce succès l'approbation des Catholiques impartiaux et la renommée d'un des plus habiles diplomates du temps, de l'autre il s'attira les ressen-

Consul me recevrait dans la matinée même, à deux heures après midi, et, quant au costume, que je devais venir en cardinal le plus qu'il me serait possible. — A l'heure convenue, le maître des cérémonies de la cour arriva à mon hôtel... Il me prit dans sa voiture, et, seul avec lui, j'arrivai aux Tuileries. Je fus introduit dans un salon du rez-de-chaussée, appelé le salon des Ambassadeurs; c'était le jour, comme je l'ai su depuis, où avait lieu aux Tuileries la grande parade, qui, à cette époque, se renouvelait tous les quinze jours, et à laquelle assistaient les trois consuls, les chefs de l'État, c'est-à-dire le Sénat, le Tribunat, le Corps législatif, etc... Le premier Consul voulut me recevoir pour la première fois dans cette solennelle circonstance, afin de me donner, je le crois, une idée de sa puissance, me frapper d'étonnement, et peut-être aussi de crainte. Je parvins enfin dans un salon où je vis un seul personnage qui vint au-devant de moi, me salua sans me dire une parole, puis, marchant avec moi et me précédant, m'introduisit dans une pièce voisine. Je ne sus pas alors quel était ce personnage, mais j'appris par la suite que c'était le ministre des affaires étrangères, M. de Talleyrand... Je pensai qu'il allait m'introduire dans le cabinet du premier Consul, et je me rassurai par l'espoir que je pourrais enfin être seul avec lui. Mais quelle fut ma surprise lorsque, cette dernière porte s'ouvrant, j'aperçus dans un vaste salon une multitude immense de personnages, disposés comme pour un coup de théâtre!..... En avant de tout ce monde, détachés et isolés, trois personnages, que je sus plus tard être les trois consuls de la République!

« Celui qui était au milieu fit seul quelques pas vers moi, et ce ne fut que par conjecture que je pressentis Bonaparte..... Je fus à peine auprès de lui qu'il prit la parole et me dit d'un ton bref : « Je sais le motif de votre voyage en « France; je veux que l'on ouvre immédiatement les conférences. Je vous donne cinq « jours de temps, et je vous préviens que si, à « l'expiration du cinquième jour, les négociations ne sont pas terminées, vous devrez retourner à Rome, attendu que, quant à moi, « j'ai déjà pris mon parti pour une telle hypothèse. »

« Telles furent, sans un mot de plus, les premières paroles que Bonaparte m'adressa, avec un air qui n'était ni affable, ni brusque.....

« A force d'indicibles fatigues, de souffrances et d'angoisses de tout genre, enfin arriva le jour où il semblait qu'on touchât au terme désiré, c'est-à-dire à la conclusion, quant à la substance du projet de traité amendé à Rome, que le gouvernement français avait repoussé avant mon voyage, et qui avait fait enjoindre à M. Cacault de quitter Rome dans le terme de cinq jours.

« L'abbé Bernier, qui portait chaque soir au premier Consul le résultat des conférences et nous faisait part de son adhésion, quand il pouvait l'obtenir, après les paroles les plus persuasives, annonça finalement un jour, c'était le 13 juillet, que le premier Consul acceptait tous les articles discutés, et que par conséquent on souscrirait, le jour suivant, les deux copies semblables du Concordat.

« Il m'avertit de préparer une copie du Concordat convenu pour y mettre les signatures respectives, et qu'il en ferait autant de son côté.

« Le lendemain il me dit qu'il ne paraissait pas décent de faire la cérémonie de la signature d'un acte aussi solennel dans un hôtel comme le mien (j'habitais l'*hôtel de Rome*). Il me proposait, et c'était le désir du premier Consul, de me conduire chez Joseph Bonaparte. J'y consentis, en mettant de côté toute étiquette non indispensable. Il me montra alors *le Moniteur* du jour, où le gouvernement avait fait annoncer au public la conclusion de l'affaire par ces paroles : « Le cardinal Consalvi a réussi « dans l'objet qui l'a amené à Paris. »

« Bernier ajouta que, le jour suivant, 14 juillet, où se célébrait alors la plus grande fête en France, « le premier Consul voulait proclamer, dans un dîner de trois cents couverts, l'heureuse nouvelle de la signature de ce solennel traité..... » Un peu avant les quatre heures de l'après-midi, Bernier arriva, un rouleau de papier à la main, rouleau qu'il ne développa point, mais qu'il dit être la copie du Concordat à signer. Nous prîmes la nôtre, et nous allâmes ensemble à la maison du citoyen Joseph, comme on disait alors. Après les premiers compliments, il nous engagea tous à nous asseoir à la table qu'on avait préparée à cet effet, et il dit aussi lui-même, comme avait fait Bernier : « Nous en finirons vite, n'ayant rien autre chose à faire que de signer, puisque tout est déjà terminé. » — On mit donc la main à l'œuvre et j'allais prendre la plume.

« Quelle fut ma surprise quand je vis l'abbé Bernier m'offrir la copie qu'il avait tirée de son rouleau comme pour me la faire signer sans examen, et qu'en y jetant les yeux, afin de m'assurer de son exactitude, je m'aperçus que ce Concordat n'était pas celui dont les commissaires respectifs étaient convenus entre eux, dont était convenu le premier Consul

timents du clergé français émigré, dont les prélats avaient été sacrifiés, ainsi que ceux de tout le parti légitimiste. Mais Consalvi déplut bientôt au premier

lui-même, mais un tout autre! La différence des premières lignes me fit examiner tout le reste avec le soin le plus scrupuleux, et je m'assurai que cet exemplaire non-seulement contenait le projet que le Pape avait refusé d'accepter sans ses corrections, et dont le refus avait été cause de l'ordre donné à l'envoyé français de quitter Rome, mais, en outre, qu'il le modifiait en plusieurs endroits.

« Un procédé de cette nature, incroyable sans doute, mais réel, et que je ne me permets pas de caractériser, me paralysa la main prête à signer. J'exprimai ma surprise et déclarai nettement que je ne pouvais accepter cette feuille à aucun prix. Le frère du premier Consul ne parut pas moins étonné de m'entendre me prononcer ainsi ; il disait ne savoir que penser de tout ce qu'il voyait... Comme l'autre commissaire, le conseiller d'État Crétet, en affirmait autant, et protestait ne rien savoir et ne pouvoir admettre ce que j'avançais sur la diversité de la rédaction jusqu'à ce que je la leur eusse démontrée par la confrontation des deux copies, je ne pus m'empêcher de me retourner vivement vers l'abbé Bernier...

« Ce fut alors que, d'un air confus et d'un ton embarrassé, il balbutia qu'il ne pouvait nier la vérité de mes paroles et la différence des concordats qu'on proposait à signer ; mais que le premier Consul l'avait ainsi ordonné, et *lui avait affirmé qu'on est maître de changer tant qu'on n'a point signé.* Ainsi, ajouta Bernier, il exige ces changements, parce que, toute réflexion faite, il n'est pas satisfait des conventions arrêtées...

« Je protestai résolûment que je n'accepterais jamais un tel acte, expressément contraire à la volonté du Pape, d'après mes instructions et mes pouvoirs. Je déclarai donc que si, de leur côté, ils ne pouvaient pas ou ne voulaient pas souscrire celui dont on était convenu, la séance allait être levée.

« Le frère du premier Consul s'efforça d'appuyer sur les conséquences de la rupture des négociations. Il faut parvenir à nous entendre, disait-il ; il faut le faire aujourd'hui même, parce que la conclusion du Concordat a été annoncée dans les journaux et qu'on en doit proclamer la signature au grand dîner de demain. Il n'était pas difficile, ajoutait-il, de comprendre à quel degré d'indignation et de fureur s'emporterait un caractère qui ne cédait à aucun obstacle, comme celui de son frère... Il me conjurait, en conséquence, de tenter au moins dans cette même journée un accommodement quelconque..., en mettant en discussion le plan déjà adopté de mon exemplaire. Je m'y résignai, moins dans l'espérance de réussir que pour ne pas paraître mal gracieux et déraisonnable. On prit donc en main le plan de l'exemplaire que j'avais apporté, et on commença la discussion vers les cinq heures de l'après-midi...; elle dura, sans interruption aucune, pendant dix-neuf heures de suite, c'est-à-dire jusqu'à midi du jour suivant. On parvenait à s'entendre sur tous les articles, un seul excepté, qui formulait une maxime que le Saint-Père pouvait bien souffrir à titre de fait, mais qu'il ne pouvait jamais approuver (*canonizare*) à titre de convention.

« L'heure allait sonner où le frère du premier Consul devait assister à la revue et lui rendre compte de la signature. — Rien ne put me décider à agir contre ce qui était de mes devoirs. Je déclarai que je signerais tout le reste du Concordat, en laissant en question cet article, dont on renverrait la décision au Saint-Père. — On s'arrêta à ce moyen terme. — On détacha l'article en question de la partie acceptée de commun accord, puis on fit la copie de tout le Concordat réglé, afin qu'elle fût remise au premier Consul par son frère... qui allait voler aux Tuileries et revenir avec la réponse. En moins d'une heure il fut de retour. Il rapporta que le premier Consul était entré dans la plus extrême fureur ; qu'il avait déchiré en cent morceaux la feuille du Concordat arrangé entre nous ; que finalement il avait consenti à accepter tous les articles convenus, mais que, pour celui que nous avions laissé non réglé, il le voulait absolument tel qu'il l'avait fait rédiger, et que je n'avais qu'un de ces deux partis à prendre, ou admettre cet article et signer le Concordat, ou rompre toute négociation ; qu'il entendait annoncer dans le grand repas de cette journée ou la signature ou la rupture de l'affaire.

« Je restai encore trois heures... Impossible d'énumérer tout ce qui fut dit par le frère du premier Consul et par les deux autres pour me décider à le satisfaire. Je persistai dans mon refus pendant les deux heures de cette lutte, et la négociation fut rompue. — J'étais condamné à paraître dans une heure à ce pompeux dîner. — Je devais affronter en public le premier choc de l'impétueuse colère qu'allait soulever dans le cœur du général Bonaparte l'annonce de la rupture.

« Nous retournâmes quelques instants à l'hôtel ; nous fîmes à la hâte ce qui était nécessaire pour nous présenter convenablement, et nous allâmes aux Tuileries. Aussitôt que le premier Consul m'aperçut il s'écria, le visage enflammé et d'un ton dédaigneux et élevé : « Eh bien !

Consul lui-même. Les instances de la cour romaine, qui demandait, dans les négociations ouvertes depuis le mois de septembre 1801 au sujet des affaires ecclésiastiques de la haute Italie, qu'on délimitât exactement le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, et qui se refusait nettement à des concessions semblables à celles qu'on avait accordées en 1801 à la France, la protestation faite au sujet des Articles organiques que le premier Consul ajouta de son chef au Concordat, avaient indisposé ce dernier contre le secrétaire d'État du Pape, et cette mauvaise humeur redoublait à chaque objection que le ministre faisait au projet du sacre de Napoléon par le Pape et à la vue de la position presque indépendante que le cabinet du Vatican prenait vis-à-vis de l'empereur, même dans les affaires politiques. A partir de septembre 1805 les actes de violence se succédèrent coup sur coup. Aux plaintes énergiques du Pape le vainqueur d'Austerlitz et d'Iéna répondit en demandant le renvoi de Consalvi, qu'il avait déjà sollicité souvent et qu'il obtint (17 juin 1806), quoique du reste Consalvi continuât à être secrètement consulté dans toutes les affaires importantes, durant l'administration des trois

Monsieur le Cardinal, vous avez voulu rompre! Soit. Je n'ai pas besoin de Rome. J'agirai de moi-même. Je n'ai pas besoin du Pape. Si Henri VIII, qui n'avait pas la vingtième partie de ma puissance, a su changer la religion de son pays et réussir dans ce projet, bien plus le saurai-je faire et le pourrai-je, moi. En changeant la religion en France, je la changerai dans presque toute l'Europe, partout où s'étend l'influence de mon pouvoir. Rome s'apercevra des pertes qu'elle aura faites, elle les pleurera, mais il n'y aura pas de remède. Vous voulez partir, c'est ce qui vous reste de mieux à faire. Vous avez voulu rompre; eh bien! soit! puisque vous l'avez voulu. Quand partez-vous donc?

« — Après dîner, général, répondis-je d'un ton calme.

« Ce peu de mots fit faire un soubresaut au premier Consul. Il me regarda très-fixement. Je répliquai, en profitant de son étonnement, que je ne pouvais ni outre-passer mes pouvoirs, ni transiger sur des points contraires aux maximes que professe le Saint-Siége..... »

Le cardinal continue à raconter en détail que le premier Consul, radouci, ayant prolongé la conversation, dans laquelle il finit par faire intervenir le comte de Cobentzel, ministre d'Autriche, consentit, sur la demande de ce ministre, à ce que les commissaires se réunissent une dernière fois pour concilier les choses, s'il était possible, tout en maintenant toujours qu'il voulait l'article sans aucune modification; que, dans la nuit qui suivit, le prélat Spina et le Père Caselli s'étaient résolus à admettre l'article et à le signer pour se garantir des conséquences de la rupture; que la conférence du lendemain dura onze heures de suite, qui furent consacrés à la discussion du fatal article; que cet article portait sur la *liberté et la publicité du culte catholique*, qui devaient être proclamées dans le Concordat; que le gouvernement français voulait que cette publicité fût restreinte, et qu'on ajoutât aux mots : « Le culte sera public, » la formule : « en se conformant toutefois aux règlements de police; » que le cardinal, sachant par expérience jusqu'où les légistes poussaient les prétentions sur le droit hypothétique du prince à réglementer le culte extérieur, et allaient jusqu'à vouloir soumettre en tout l'Église à la juridiction laïque, appréhendait cette addition si indéfinie et si élastique : « en se conformant, » et demandait qu'on restreignît cette proposition, et que, par là, on la rendît, aux yeux du cardinal et de l'Église, qu'il représentait, innocente, juste et admissible; que les commissaires, de guerre lasse, accédèrent à la proposition, signèrent le Concordat ainsi modifié, que, le lendemain, le premier Consul accepta à son tour, et que, immédiatement après, la nouvelle s'en répandit dans tout Paris, où la joie fut universelle. — Il serait trop long d'ajouter à cette note déjà si longue tout ce que Consalvi continue à raconter dans ses Mémoires sur les nouvelles difficultés qui naquirent de la résolution prise par le premier Consul, contrairement à ses engagements antérieurs, de choisir, parmi les nouveaux évêques, un certain nombre de prêtres et d'évêques constitutionnels, de faire rédiger, avant le départ du cardinal pour Rome, la bulle pontificale qui devait accompagner la publication du Concordat; sur le retard que le premier Consul mit à cette publication, qui n'eut lieu que dix mois après la signature du Concordat, retard déterminé par l'addition des *Articles* dits *organiques*, qu'on promulgua en même temps, « et qui remettaient en question, par la jurisprudence gallicane, ce que le Concordat statuait en faveur de la liberté du culte et de l'Église. »

secrétaires d'État Casoni, Doria et Gabrielli, qui se succédèrent très-rapidement.

Il fut bientôt évident que Napoléon haïssait non pas tant la personne de Consalvi que le défenseur habile et courageux des intérêts religieux et politiques du Saint-Siége. Le 10 juin 1809 le Pape se vit obligé, par les incessantes usurpations de l'empereur, de prononcer l'excommunication de tous ceux qui avaient pris part à l'occupation violente du patrimoine de S. Pierre. Cet acte fut suivi de l'enlèvement du Pape et de son internement à Savone.

Consalvi resta tranquille pendant près de cinq mois. Le 9 novembre il reçut l'ordre de l'empereur de se rendre à Paris. Napoléon s'efforça de gagner à ses vues l'ancien secrétaire d'État : il loua devant les cardinaux la portée de son intelligence et son expérience, et attribua la rupture des bons rapports avec le Saint-Siége à l'étroitesse d'esprit des secrétaires d'État qui avaient succédé à Consalvi. Mais celui-ci repoussa l'éloge, et se montra si dévoué au Pape, si ferme contre les insinuations de l'empereur, si inébranlable dans ce qu'il croyait juste et nécessaire, qu'au bout de quatre mois de séjour à Paris il fut exilé à Reims. Il ne put quitter cette ville qu'en 1813, pour se rendre à Fontainebleau et y prendre part aux délibérations des cardinaux relatives à la conclusion d'un concordat basé sur des concessions obtenues du Pape le 25 janvier 1813.

Le résultat de ces délibérations fut le rejet par Pie VII non-seulement du concordat proposé, mais encore d'un bref daté de Savone. Ordre fut donné dès lors à Consalvi ainsi qu'aux autres cardinaux de se soumettre à certaines restrictions dans leurs communications avec le Pape et d'interrompre toute correspondance par écrit avec lui. Consalvi, résistant à ces injonctions, fut transféré à Béziers. Mais les événements de 1814 obligèrent l'empereur à rendre la liberté au Pape dès le 15 janvier de cette année.

Consalvi se hâta de rejoindre le Saint-Père ; il le rencontra à Imola, en reçut, après la chute de Napoléon, la mission de retourner à Paris pour y réclamer auprès des souverains la restitution des États de l'Église. Les souverains s'étant rendus à Londres avec tout le personnel diplomatique, Consalvi les suivit, et ce fut le premier cardinal qui, depuis plus de deux cents ans, eut mis le pied sur le sol britannique. Il parut dans les salons de Saint-James dans son costume de cardinal et produisit une grande sensation. Traité avec une attention particulière par le prince régent, Consalvi réussit à former des relations qui non-seulement furent utiles à la mission temporaire qu'il venait remplir, mais favorables aux intérêts généraux de l'Église.

Envoyé au congrès de Vienne en qualité de ministre plénipotentiaire, il parvint à faire restituer au Pape tous ses États, sauf le Comtat venaissin et Avignon. Il protesta contre l'incorporation d'Avignon et du Venaissin à la France, contre l'occupation de Ferrare et de Comachio par les Autrichiens, et enfin contre la sécularisation de l'Église catholique princière de l'Allemagne. On ne parvint pas à s'entendre dans le projet qu'on avait de régler l'Église d'Allemagne par un concordat général. Les opinions des divers États étaient trop divergentes, et Consalvi ne voyait dans les propositions des États que des moyens presque assurés d'affaiblir la puissance de l'Église germanique et de relâcher ses liens avec le Saint-Siége. Consalvi fut plus heureux en traitant séparément avec la Bavière, en 1817, avec la Prusse et les princes de la province ecclésiastique du Haut-Rhin, en 1821. Il conclut un concordat avec le roi de Naples en 1818 ; déjà en

1817 les affaires ecclésiastiques de la Sardaigne avaient été réglées. Les bulles du 11 mars 1817 et du 30 juin 1818 renfermaient des dispositions relatives à la réorganisation de l'Église catholique de Pologne. Le concordat conclu avec le gouvernement français, le 25 juin 1817, échoua devant la chambre des Députés ; il en fut de même des négociations entamées avec l'Angleterre, que rompirent brusquement les craintes du clergé irlandais, jaloux de son indépendance.

Consalvi ne consacrait pas seulement son activité aux affaires extérieures de l'Église romaine ; il la reportait sur l'administration intérieure des États du Pape. Tandis qu'il travaillait prudemment à Vienne à divers projets de réforme, on s'était hâté de tout remettre à Rome sur l'ancien pied ; on avait rendu aux barons leurs droits féodaux, et sans augmenter les revenus on avait diminué la valeur des contributions foncières. Le fameux *Motu proprio* de 1816 mit un terme à cet état de choses. Consalvi cherchait dans cet acte important à accommoder autant que possible les droits anciens avec les mesures administratives qu'avaient importées les Français et dont l'expérience avait constaté l'utilité. Il créa des commissions pour rédiger un nouveau code criminel et civil, mais divers obstacles empêchèrent la publication de ces codes. En 1817 il fit paraître un nouveau Code de Procédure civile, qui rencontra une résistance non moins grande. Il réussit mieux dans la promulgation d'un Code de Commerce, mais non dans ses mesures financières. Cependant Rome était rentrée dans l'ordre, la police s'y faisait à merveille, sous l'œil vigilant de Consalvi, qui malheureusement ne pouvait étendre aussi bien son active vigilance sur les provinces, que dévastaient d'audacieuses bandes de brigands. Il s'occupa en outre de la réforme des troupes pontificales, de l restauration des lettres, des encouragements à donner aux arts. A sa demande le Pape créa deux chaires nouvelles d'archéologie et d'histoire naturelle à la Sapience, et appela le savan Angelo Maï à la Bibliothèque vaticane Le cardinal enrichit le Musée clémentin, décida l'acquisition d'une collection de monuments égyptiens, des travaux plastiques de Camuccini ; ordonn des fouilles qui enrichirent le tréso des antiquités de Rome, et fut jusqu' la fin de sa vie l'ami et le protecteu de Canova. Dans les dernières année de son ministère il se forma contr lui une forte opposition qui, à la mo de Pie VII, parvint, contrairement ses intentions, à faire élire le cardinal Annibal della Genga (1), le 2 septembre 1823. Consalvi fut mis d côté et ne conserva que la secrétairer des brefs. Mais Léon XII reconnu bien vite qu'il ne pouvait se passer d Consalvi ; il lui confia la préfecture d la Propagande, et il était au momen de lui rendre son ancienne autorit lorsque, le 24 janvier 1824, la mort l enleva ce serviteur intelligent, expérimenté et fidèle.

Consalvi avait un caractère noble bienveillant, un cœur sensible à l'amitié et capable de tous les dévouements jamais il n'oubliait un service rendu. était économe, mais désintéressé bienfaisant. Les agréments de sa personne étaient rehaussés par sa dignit habituelle. Son extrême urbanité s'associait à une loyauté à toute épreuve il ne promettait jamais sans teni Quoiqu'irritable il supportait la contra diction. La souplesse de son caractè ne nuisait ni à la fermeté de ses pri cipes ni à la régularité de sa vie sace dotale ; il assistait exactement à tout les cérémonies du culte et accomplissa

(1) *Voy.* LÉON XII.

avec zèle les moindres pratiques religieuses. « Consalvi, disait Napoléon, n'a pas l'air d'un prêtre, mais il l'est réellement plus que tous les autres. »

Voy. Bartholdy, *Traits de la vie du cardinal Consalvi*, Stuttgart, 1824; Artaud de Montor, *Vie du Pape Pie VII*; Crétineau-Joly, *l'Église romaine en face de la Révolution*, Paris, 1859, t. I, p. 237 sq., 447-452.

WERNER.

CONSANGUINITÉ. *Voyez* PARENTÉ, AFFINITÉ.

CONSCIENCE. Ce mot correspond parfaitement au mot latin *conscientia* et au terme grec συνείδησις.

I. Il faut, pour bien comprendre la conscience, non-seulement une exacte héorie de la connaissance en général, nais encore une vue nette du rapport eligieux de l'homme avec Dieu, du ommerce intime et mystérieux de l'esrit divin avec l'intelligence humaine, u de la révélation naturelle de Dieu l'homme, au moyen de la raison.

En effet la conscience résulte de la évélation intime de Dieu, que l'esprit e l'homme réfléchi admet et reconnaît, en même temps qu'il sent les imrescriptibles obligations qu'elle lui impose envers l'Auteur de toutes choses.

1° Cette révélation naturelle faite de ut temps à tous les hommes (1), jointe a notion plus ou moins vivante de la et du but de la vie humaine, est un t universel. Le sauvage insulaire de la er du Sud reconnaît quelque chose de nt, et sa conscience ne lui permet à cun prix de violer ce qu'elle lui dére *tabu*.

l est vrai que les explications des es du paganisme sur la conscience t défectueuses; mais la vérité qui luit ravers ces conceptions imparfaites, vent erronées, n'en est que plus ppante. Ainsi le changement presque continuel des mots νοῦς, φρόνησις, *conscientia*, *ratio*, qu'on trouve chez les stoïciens, et même dans Platon et Aristote, renferme un malentendu et une erreur par rapport à la nature et à la signification de la conscience; mais il n'en reste pas moins chez eux la connaissance de ce quelque chose de bon et de parfait en soi, *quod suapte natura placet*, dont l'homme a une idée innée, ἔμφυτος ἔννοια (1). Platon a très-bien reconnu et proclamé (2) que l'idée du bien, de cette loi non écrite, νόμος ἄγραπτος, des philosophes, des poëtes, des législateurs, est inséparable de celle de Dieu et d'une Providence divine. Cicéron (3), qui emploie souvent le mot de *religio* comme synonyme de *conscientia*, ainsi que Sénèque, dans plusieurs lettres, rendent le même témoignage. La dépravation morale du paganisme explique comment, dans ses idées de religion mystico-populaires, la conscience se rapporte surtout au mal et s'exprime comme crainte de la colère divine (4).

2° Dans les livres saints, la conscience est expressément attribuée à tous les hommes et envisagée presque toujours dans son rapport immédiat avec Dieu. Les mots לֵב, καρδία, *cœur*, sont les plus habituels dans l'Ancien Testament, dans I Rois, 24, 6; II Rois, 2, 44; III Rois, 24, 10; cf. I Jean, 3, 20. Dans le Nouveau Testament c'est le mot plus net de συνείδησις; (ainsi dans la Sagesse, 17, 11); Jean, 8, 9; Act. des Ap., 23, 1; 24, 16; Rom., 9, 1; 13, 5; I Cor., 8, 10; II Cor., 1, 12; I Pierre, 2, 19; 3, 16, 21. Dans son rapport avec la conviction elle s'appelle aussi πίστις, Rom., 14, 1, 5, 22 sq. Le principal texte est celui de Rom., 2,

(1) Conf. *Jean*, 1, 9.

(1) Épictète.
(2) *De Legg.*, l. 10.
(3) *De Legg.*, 1, 40. *Off.*, 1, 9, *et alias*.
(4) Conf. l'explication dans Cic. *pro Rosc. Amer.*, c. 24.

14, 15. « Lors donc que les Gentils, qui n'ont point la loi, font naturellement les choses que la loi commande, n'ayant point la loi, ils se tiennent à eux-mêmes lieu de loi, faisant voir que ce *qui est prescrit par la loi est écrit dans leur cœur*, τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, comme leur *conscience* en rend témoignage (συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως), par la diversité des réflexions et des pensées qui les accusent ou qui les défendent. »

Cependant la Révélation nous donne des explications plus précises encore, non-seulement sur la réalité, mais sur la nature même et l'essence de la conscience, surtout par ce qu'elle nous apprend de l'origine de l'esprit humain. D'après les saintes Écritures l'esprit de l'homme est un souffle de l'Esprit créateur (1) ; dès lors, de même que l'esprit humain *est* et *vit* et *se meut en Dieu* (2), de même, dès qu'il connaît et veut, il sent l'action, l'excitation, l'impulsion, l'attouchement de Dieu. La parole, qui est la *vie*, est aussi la *lumière* des hommes, la vraie lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde (3), qui réveille en lui la conscience de lui-même et de Dieu, et l'excite, sans interruption, à se donner à Dieu, auteur et seigneur de la vie, à s'approcher de lui et à trouver, dans ce rapprochement et le commerce qui en résulte, sa satisfaction et son bonheur.

La conscience est le *lien* par lequel Dieu s'est originairement attaché l'homme, et par lequel il le tient encore uni à lui après le péché; elle est l'*étincelle de la lumière divine* qui demeure en nous ; les ténèbres du péché ne peuvent l'éteindre; elle éclaire notre regard, elle illumine notre face (4); elle est la *voix de Dieu*, qui, sans relâche, nous exhorte au bien, nous détourne du mal par ses secrètes impulsions, qui nous donne la double certitude de l'action divine en nous et de notre réaction obligatoire vers elle ; elle est la *loi de Dieu*, νόμος τοῦ Θεοῦ, *la loi de l'esprit*, νόμος τοῦ νοός (1), inscrite en traits ineffaçables dans notre cœur (2).

II. La conscience peut-être envisagée et distinguée de diverses manières. Elle est :

1° La conscience *absolue*, vue en elle-même, c'est-à-dire la révélation de la vérité et de la justice divine en nous; ou la conscience *relative*, c'est-à-dire notre conscience morale actuelle, devant Dieu, notre participation réelle à la vérité et à la justice divine révélées en nous. C'est cette dernière que les scolastiques appellent *conscientia ;* la première ils la nomment *synteresis* (qu'on écrit généralement et à tort *synderesis*), mot admis par les écrivains ecclésiastiques et qui répond au mot latin *religio* (de συντηρεῖν, tenir réuni dans la mémoire, observer exactement) (3). S. Grégoire de Naziance (4) se sert du mot συντήρησις dans le sens de « lien entre le corps et l'âme, » S. Jérôme (5) dans le sens de *scintilla conscientiæ.*

2° La conscience relative (*conscientia*), désignant notre participation actuelle à la vérité divine révélée, peut encore être distinguée en conscience *immédiate* et conscience *médiate*, selon qu'elle est ou la part que chaque homme en général peut avoir à cette divine révélation, et qu'il a en effet, suivant le degré de son instruction, de son éducation, de son développement, de son progrès moral, ou cette même part im-

(1) Conf. *Genèse*, 1, 26.
(2) *Act.*, 17, 28.
(3) *Jean*, 1, 4,9.
(4) *Ps.* 4, 7 : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.*

(1) *Rom.*, 7, 22, 23.
(2) *Rom.*, 2, 14 : *Opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum.*
(3) Cf. Steph. *Lexic.*
(4) *Or.*, 2.
(5) In *Ezech.*, 4.

médiate et spéciale, dépendant d'une instruction positive, de réflexions particulières, d'expériences personnelles.

3° La conscience *médiate* peut se rapporter directement à l'objet et aux circonstances de l'action, ou à l'être qui agit lui-même. Dans le premier cas elle est le jugement porté sur le caractère licite ou illicite de telle ou telle action humaine, et elle s'appelle conscience *objective* ou *législative*, et forme les *dictées de la conscience*, *conscientia actualis*, *dictamen conscientiæ;* dans le second cas elle est le jugement portant sur la moralité de l'être qui agit; elle constitue le témoignage de la conscience, c'est-à-dire la conscience *législative* ou *judiciaire*, *testimonium conscientiæ.*

III. Quant aux *qualités* de la conscience, la conscience absolue et immédiate est par là même *infaillible* et *certaine* (ne pouvant tromper), en tant qu'elle est la voix de Dieu même, qui se révèle dans notre intérieur, et promulgue la loi universelle de la vie et les principes immédiats de la moralité.

Mais la conscience médiate, précisément parce que ses dictées et sa teneur dépendent des qualités morales particulières et de l'activité spirituelle de l'individu, n'a pas toujours la perfection et la certitude qu'elle doit atteindre; elle peut manquer de telle ou telle qualité qu'elle devrait posséder pour être, d'une part, comme conscience objective et législatrice, une règle sûre et infaillible d'action; d'autre part, pour donner, comme conscience subjective et judiciaire, un témoignage certain sur la moralité de celui qui agit.

De là la distinction :

1° De la conscience médiate (législative et judiciaire) en conscience *vraie* (probe et incorruptible) et conscience *fausse*, conscience ferme et douteuse (*dubia*, *probabilis*), scrupuleuse et perplexe;

2° De la conscience objective (législative) en *droite* et *erronée*, *conscientia erronea*, de la conscience subjective (judiciaire) en *bonne*, qui justifie, et *mauvaise*, qui condamne.

IV. La conscience objective (législative) demande, au point de vue pratique, une attention particulière, car elle constitue la *loi immédiate des actions humaines* et a sur leur moralité une influence décisive. Sous ce rapport il faut avoir égard aux principes suivants.

1° Il est *immoral et illicite* de faire une action sans avoir d'abord demandé et obtenu une réponse catégorique de la conscience sur le caractère licite de cette action. Ainsi il est aussi peu permis d'entreprendre une action en s'appuyant sur une opinion purement probable, *opinio probabilis*, que de la faire dans le doute sur son caractère licite, *dubium practicum;* car dans le doute l'arrêt de la conscience absolument nécessaire à la moralité d'une action manque complétement, et l'opinion probable n'est qu'un aperçu, un jugement de la raison, et non un arrêt de la conscience. Ce n'est que lorsque ce jugement de la raison est admis en conscience, que celle-ci est complétement tranquillisée à ce sujet et a sanctionné ce jugement, qu'il peut servir de règle d'action; « car tout ce qui ne procède pas de la foi est péché (1) : πᾶν δὲ ὃ οὐκ ἐκ πίστεως ἁμαρτία ἐστί. »

Mais il faut, dans le doute sur l'obligation où l'on peut être de faire une action, distinguer deux cas possibles : le premier est celui où l'obligation est certaine et où il n'y a de douteux que la question de fait, savoir si on y a déjà satisfait ou non, *dubium facti;* le second est celui où l'obligation en général nous paraît douteuse, en ce qu'il est incertain s'il y a une loi obligatoire ou non, *dubium juris.* Dans le premier

(1) *Rom.*, 14, 22-23.

cas il faut décider pour, dans le second contre l'obligation où nous sommes de faire cette action, *quia lex dubia non obligat.*

2° De même il n'*est jamais permis d'agir contre la conscience*, pas même contre la conscience erronée, tant que l'erreur n'est pas reconnue et rejetée. La décision de la conscience est et demeure la loi directe d'après laquelle est jugée la moralité d'une action, et la bonté morale de celui qui agit est identique avec le respect qu'il a pour les décisions de sa conscience et sa fidélité à les accomplir (*bonne foi,* scrupule ou délicatesse).

Agir contre sa conscience (*mauvaise foi, manque de conscience*) est nécessairement toujours un péché, abstraction faite de ce que la conscience est droite ou erronée, d'une erreur invincible ou non. Agir selon sa conscience n'est un péché que dans le cas où l'erreur devait et pouvait être évitée, parce qu'on était soi-même coupable de cette erreur; d'où il suit que celui-là ne pèche pas dont la conscience est *invinciblement erronée*, s'il agit conformément à cette conscience, car il pécherait s'il agissait autrement; mais que celui-là est coupable qui, ayant une conscience dont l'erreur n'est pas invincible, agit conformément à cette conscience.

STADLBAUR.

CONSCIENCE ERRONÉE (*conscientia erronea*). On nomme ainsi la décision de la conscience qui est en contradiction avec la loi divine objective, en ce que la conscience déclare bon ou permis ce que la loi divine rejette, ou rejette ce que celle-ci autorise et proclame bon ou licite. L'erreur de la conscience peut se manifester de deux manières. La décision de la conscience n'étant, d'après S. Thomas, que l'application de la science, c'est-à-dire l'application de la connaissance morale universelle à un cas particulier, l'erreur de la conscience peut avoir son fondement en ce que la connaissance morale de l'individu est fausse, ou en ce qu'il applique mal, au cas particulier qui lui est soumis, la connaissance exacte qu'il a d'ailleurs de la loi morale en général. Dans le premier cas l'erreur de la conscience est une erreur de droit, *error juris;* dans le second c'est une erreur de fait, *error facti.* Ainsi, par exemple, décider que dans un cas de nécessité il est permis de mentir, en se fondant sur ce jugement général que le mensonge est licite en général en cas de nécessité, ce serait une erreur de droit; mais décider qu'on n'est pas obligé de payer une somme empruntée qu'on croit faussement avoir déjà rendue, c'est une erreur de fait.

Une distinction plus importante pour la morale est celle de la conscience dont l'erreur est invincible ou non, *conscientia erronea invincibilis, vincibilis.* Le mot exprime la chose. L'erreur, quand elle pouvait être évitée, est ou produite par la propre faute de l'individu (négligence dans le développement de la conscience, dans l'acquisition de la connaissance, dans l'accomplissement des devoirs moraux et religieux, indifférence en cas de doute, entretien de penchants désordonnés), ou bien elle est fortifiée par sa faute, en ce qu'elle ne serait pas née s'il avait eu une conduite pure et morale, s'il avait été suffisamment sur ses gardes, ou si, étant née, elle pouvait être repoussée par l'emploi des moyens convenables, tandis que la guérison d'une conscience invinciblement erronée n'est moralement pas possible.

Quant à ce qui est de la conscience erronée vincible, on pèche et quand on agit conformément à cette conscience, et quand on agit contrairement à elle : dans le premier cas, parce qu'on fait une chose qui est objectivement mauvaise et qu'on aurait pu reconnaître telle, quand même on ne l'a pas recon-

nue pour mauvaise ; car on répond du mal qu'on fait par une ignorance dont on est coupable ; dans le second cas, parce que, dans toute circonstance, c'est un péché d'agir contre la conscience ; car celui qui agit contre la conscience, qu'elle soit erronée ou non, veut le péché, puisqu'il veut commettre une action qu'il reconnaît être coupable. Que l'action soit permise en elle-même, qu'elle soit même bonne, il se la représente comme illicite, et ainsi sa volonté embrasse un parti, s'unit à un objet qu'elle représente comme coupable, alors même qu'il ne l'est pas objectivement. Les paroles de l'Apôtre, *quod non est ex fide*, c'est-à-dire ce qui est contraire à la conviction personnelle, est péché, confirme ce que nous venons de dire ; et de là le mot du Pape Innocent III : *Quidquid fit contra conscientiam ædificat ad gehennam.* Le péché dont on se rend coupable en agissant contre la conscience erronée d'une erreur non invincible a, d'après l'opinion commune des moralistes, précisément le degré de gravité qu'on lui reconnaît d'après cette conscience erronée elle-même. On pèche par conséquent contre la justice lorsqu'on ne estitue pas ce qu'on croit à tort ne pas ous appartenir ; on pèche grièvement orsqu'on commet une action qu'à tort n tient pour un péché grave, quand en lle-même l'action ne serait en aucune içon un péché. Ce qui précède justifie ette décision. Toutefois il faut remaruer qu'en violant une prétendue loi umaine on n'est point passible de la eine qu'on croyait atteindre l'action ommise défendue (excommunication, spension, etc.) ; car la peine humaine atteint que le violateur d'une loi exisnte, et non celui d'une loi hypothéue.

De là il résulte que dans le cas d'une nscience erronée vincible on ne doit s agir, et qu'on doit d'abord s'affranchir de son erreur. Si l'action ne peut souffrir de délai, et s'il n'est pas possible d'éclairer sa conscience, il faut exciter en soi un acte de repentir relatif à la négligence ou à l'indifférence antérieure, et faire ce qu'on croit le mieux. L'erreur vincible devient par là invincible et le danger du péché est évité (1).

Quant à l'erreur invincible, on ne pèche pas quand on agit suivant sa conscience ; car, lors même que ce que notre conscience trompée nous représente comme bon est en soi mauvais, ce mal ne peut nous être imputé, parce qu'il n'a pas été commis librement, l'ayant été par suite de notre erreur invincible.

Une autre question est de savoir si une action commise conformément à la conscience invinciblement erronée, et qui a les autres qualités exigées, peut être considérée comme une action bonne et méritoire.

On ne peut pas l'appeler absolument bonne, car une action absolument bonne doit, outre les autres conditions, répondre aussi bien à la loi objective et éloignée de nos actions qu'à la règle subjective et immédiate, c'est-à-dire à la loi divine autant qu'à notre conscience ; mais elle est relativement bonne, cette bonté relative étant évaluée non d'après la loi objective, mais d'après la loi subjective, en tant néanmoins que l'ignorance de la loi objective n'est pas imputable. Comme, de plus, dans ce cas, l'intention est bonne et que la bonté de l'intention ne peut être détruite par le mal matériel de l'action, qui est involontaire, il en résulte encore, d'après des autorités considérées et entre autres S. Liguori, que l'action est moralement bonne et méritoire.

MARTIN.

CONSCIENCE PERPLEXE, situation morale d'un homme qui est placé entre deux devoirs qu'il ne peut pas remplir en même temps, de telle sorte qu'il croit

(1) Antoine, *Theol. mor. de Conscient.*, p. 34.

violer l'un en remplissant l'autre, et par conséquent craint de pécher, quelque parti qu'il prenne. Nous renvoyons à cet égard aux articles LOIS (*contradiction des*) et DEVOIRS. Nous ajoutons toutefois ce qui suit.

La volonté de Dieu étant le principe de nos obligations, et la sagesse divine ne pouvant pas obliger l'homme à des choses qui s'excluent au même instant, il est évident que la décision d'une conscience perplexe est erronée. L'individu ne peut, dans le fait, être obligé qu'à l'un des deux devoirs supposés; seulement il a à s'enquérir de celui des devoirs que dans le cas donné il doit remplir. Les règles exposées pour les cas de collision (1) peuvent guider dans cette recherche; mais on ne parvient pas toujours à décider avec une certitude morale quel devoir doit avoir la préférence.

Il faut distinguer deux cas.

1° Ou bien la perplexité reste telle qu'elle était d'abord : dans cette hypothèse, qu'on remplisse l'un ou l'autre des devoirs qui sont en collision, on ne pèche pas; c'est ce que dit S. Augustin : *Quis enim peccat in eo quod nullo modo caveri potest* (2)? C'est aussi ce qu'enseigne la nature des choses; car, dans le cas donné, on suppose que l'homme a la bonne volonté de remplir son devoir. Les circonstances l'obligent à choisir l'une des deux actions; mais, comme il était impossible à l'individu perplexe de décider laquelle il devait *préférer*, il était impossible aussi que le choix fait fût jamais un péché.

2° Ou bien l'individu agit avec la certitude, même erronée, qu'il pèche en agissant comme il le fait. Cette prétendue certitude n'est autre chose qu'un vain scrupule : Dieu ne peut imputer à mal l'action qu'il était moralement impossible d'éviter. Mais l'homme agit bien plus souvent sans craindre de pécher, qu'il remplisse telle ou telle action dont, en tout cas, l'une ou l'autre doit être accomplie; seulement ce doute peut subsister sur la nature des deux devoirs; si l'un est un devoir de justice, l'autre un devoir de charité, lequel des deux est dans ce cas supérieur et préférable à l'autre?

Dans cette hypothèse l'homme est dans ce qu'on appelle *dubium speculativum facti*. Il est certain qu'il doit faire l'une des actions; il est incertain de quelle manière il remplira le mieux son devoir.

Il faut qu'il choisisse celui par lequel il *croira* être le plus sûr de remplir son devoir. Si les deux devoirs lui paraissent égaux, il peut choisir à son gré.

Jusqu'à présent il s'est agi des devoirs qui ont l'apparence d'être en collision; mais le plus souvent ce sont des *droits* qui sont en collision apparente avec des devoirs. Ceci n'engendre pas le cas de la perplexité réelle.

Cependant il y a quelque analogie. Nous lisons dans S. Luc (1) : « Qui est celui d'entre vous qui, son âne ou son bœuf tombant dans un puits, ne l'en retire pas aussitôt, même le jour du sabbat? » Chacun a bien le droit et, dans certaines circonstances, le devoir de sauver sa propriété en péril; mais n'y a-t-il pas des cas où on peut, où il faut renoncer à l'usage de ce droit? — Ainsi un pieux Israélite pouvait concevoir dans sa conscience le doute de savoir s'il était permis de sauver son âne un jour de sabbat, comme les Hébreux, au temps des Machabées, attaqués un jour de sabbat par l'ennemi, croyaient ne pas pouvoir prendre les armes, même pour se défendre. Pour résoudre ce doute les règles données à l'article DEVOIRS ne seraient peut-être pas suffisantes.

MITTL.

(1) *Voy.* DEVOIRS.
(2) *De Lib. Arbitr.*, lib. III, c. 18.

(1) 14, 5.

CONSCIENTIARII, libres penseurs protestants du dix-septième siècle. Matthias de Knutsen, appelé Kuntzen, né à Oldensworth, ville du Schleswig, candidat de théologie, vint en 1674 à Iéna, s'entoura de quelques étudiants libertins comme lui, et répandit à profusion des manuscrits impies dans lesquels il niait l'existence de Dieu, l'autorité de la Bible, la différence entre le mariage et la prostitution, et ne reconnaissait, en place de la sainte Écriture et de l'autorité, que la raison propre, la conscience personnelle, comme norme de la pensée et de la vie. Le ciel et l'enfer, disait-il, ne sont que des rêves : le ciel est la bonne conscience de ceux qui sont en paix avec eux-mêmes, l'enfer est la conscience troublée.

De là leur nom de *Conscientiarii*. Knutsen se vantait, d'après cela, d'avoir des partisans partout, dans toutes les capitales et toutes les universités d'Europe, à Rome comme à Paris ; il prétendait en avoir 700 à Iéna, ce qui valut une triste réputation à cette haute école.

Une instruction exacte démontra qu'il n'y avait que peu d'étudiants à Iéna qui fussent tombés aussi bas, et le professeur de théologie Dr Jean Musæus écrivit en 1674 son livre : *Réfutation de la calomnie d'après laquelle il serait né dans la résidence princière d'Iéna une nouvelle secte dite des Conscientiarii*. — On n'entendit plus parler, au bout d'un certain temps, de Knutsen et de ses adhérents. On trouve une lettre de lui imprimée dans *Historia Atheismi a Jenkino Thomasio* (*Jenkino Philipps*).

Cf. Arnold, *Hist. impart. de l'Église et des hérésies*, t. II, p. 507 de l'édit. de Schaffhouse ; Bayle, *Dictionnaire*, t. III ; Stäudlin, *Histoire de la doctrine de la Conscience*, 1824, p. 126.

HÉFÉLÉ.

CONSÉCRATION. *Voyez* MESSE.

CONSÉCRATION DES ABBÉS. *Voy.* BÉNÉDICTION DES ABBÉS.

CONSÉCRATION DES AUTELS. *Voy.* AUTEL (Consécration de l').

CONSÉCRATION DES ÉVÊQUES. Lorsqu'un évêque est préconisé, il doit, dans les trois mois qui suivent le moment où il a connu sa préconisation, recevoir la consécration, sous peine de perdre les revenus de son Église ou le siége épiscopal lui-même.

La consécration des évêques resta jusqu'au moyen âge le droit des métropolitains. Depuis des siècles elle a passé entre les mains du Pape, qui assigne à l'élu un évêque pour le consacrer ou laisse cet évêque consécrateur au choix de l'élu. Les plus anciennes ordonnances ecclésiastiques prescrivent qu'il y ait au moins trois évêques qui concourent à la consécration ; cependant, dans le cas où la convocation de trois évêques souffrirait de grandes difficultés, le Saint-Siége en dispense et autorise, en place du second et du troisième évêque, la présence de prêtres ou d'abbés. Quoique quelques théologiens pensent que pour recevoir la consécration épiscopale il n'est pas absolument nécessaire que l'élu ait reçu d'abord la prêtrise, la pratique veut que l'évêque soit d'abord prêtre. Il est entendu que l'évêque préconisé, et non consacré, jouit des droits de juridiction, mais ne peut exercer aucune fonction pontificale. La consécration des évêques doit toujours se faire un dimanche. Le rite en est grandiose et magnifique. Il commence par une sorte d'examen, dans lequel on pose à l'élu dix-sept questions, auxquelles il répond soit par « Je le veux, » soit par « Je le crois, » et qui renferment en partie les canons ecclésiastiques qu'il aura à observer, en partie les dogmes de la foi catholique. La consécration a lieu pendant la messe, que le consécrateur dit et que

l'évêque consacré célèbre avec lui. Après le graduel on lui pose le livre des Évangiles sur les épaules et le cou, pour indiquer qu'à l'évêque revient la charge de la prédication apostolique; puis succède l'imposition des mains, l'onction sur la tête et aux mains, afin que la vertu du Saint-Esprit le remplisse au dedans et le protége au dehors.

On lui transmet, avec des formules qui rappellent sa haute dignité, l'anneau et la crosse. Après la communion, qu'il reçoit sous les deux espèces, et la bénédiction, on lui met la mitre et les gants. Revêtu alors de tous les ornements pontificaux, il est intronisé, c'est-à-dire qu'on le mène au trône épiscopal, d'où il prend solennellement possession de son Église.

Ces cérémonies sont la plupart très-anciennes; telles l'onction, la remise de la crosse et de l'anneau, l'imposition du livre des Évangiles. Les Constitutions apostoliques parlent déjà de l'intronisation; l'imposition de la mitre et la remise des gants sont d'une origine postérieure.

La consécration épiscopale telle qu'elle a lieu dans l'Église grecque, malgré quelques cérémonies communes, diffère assez notablement de celle de l'Église latine, notamment en ce qu'elle ne fait pas usage de l'onction. La consécration la plus simple est celle des Jacobites et des Eutychiens. — L'anniversaire de la consécration d'un évêque peut être célébré dans sa cathédrale par une messe votive, qui est spéciale; dans le reste du diocèse on ne dit que les collectes de cette messe, qu'on ajoute à celle du jour.

MAST.

CONSÉCRATION DE L'HOSTIE. *Voy.* TRANSSUBSTANTIATION.

CONSEILS ÉVANGÉLIQUES (*consilia evangelica*). La morale catholique reconnaît, outre les lois morales qui ont leur fondement dans les commandements de Dieu et de l'Église, des conseils qu'on nomme évangéliques, parce qu'ils sont renfermés dans l'Évangile et qu'ils ont pour objet non des devoirs strictement obligatoires, mais des actes moralement recommandés; ce sont: la pauvreté volontaire, la chasteté perpétuelle et l'obéissance parfaite sous un supérieur ecclésiastique.

La pauvreté évangélique consiste dans le renoncement volontaire à toute espèce de propriété pour l'amour de Dieu, afin de pouvoir arriver plus facilement aux biens éternels. Elle est conseillée par Jésus-Christ (1). Le Christ lui-même fut le modèle accompli de la pauvreté évangélique (2). S. Jean-Baptiste (3), les Apôtres (4), les premiers Chrétiens (5) en offrent également l'exemple.

La chasteté perpétuelle renonce au droit et à la jouissance moralement permise de la vie conjugale; elle est également conseillée par le Seigneur (6); S. Paul donne le même conseil (7) et encourage à l'embrasser par son exemple.

L'obéissance parfaite consiste dans la soumission libre à la volonté d'un supérieur ecclésiastique, pour tout ce qui est du ressort de l'activité libre et légitime de l'homme. Le Christ a conseillé cette obéissance (8), et les textes de l'Évangile où nous lisons le renoncement aux biens temporels recommandent en même temps le renoncement à sa propre volonté, à l'imitation de Jésus-Christ. Le Seigneur fut le modèle parfait de cette obéissance absolue, dans tous les moments de sa vie (9);

(1) *Matth.*, 19, 16-20. *Marc*, 10, 17 sq. *Luc*, 18, 18-30.
(2) *Matth.*, 8, 20. II *Cor.*, 8, 9.
(3) *Matth.*, 3, 4.
(4) *Ibid.*, 19, 27.
(5) *Act.*, 4, 32-37.
(6) *Matth.*, 19, 9-12.
(7) I *Cor.*, 7, 7, et 32-38.
(8) *Matth.*, 19, 21, 28, 29.
(9) *Philipp.*, 2, 8. *Hebr.*, 10, 7

les disciples de S. Jean-Baptiste et les amis du Christ suivirent cet exemple (1).

Ces manifestations de la vie morale et chrétienne ne sont en aucune façon imposées par le Christ, ni en général ni en particulier, à ceux qui, d'après leur vocation intérieure et leurs relations extérieures, les prennent en considération. Elles impliquent un degré de perfection morale à laquelle personne n'est tenu sous peine de péché. Jésus-Christ dit au jeune homme auquel (2) il donne le double conseil de la pauvreté volontaire et de l'obéissance parfaite, après lui avoir déjà garanti le salut à la condition qu'il gardera les commandements (3) : «Si vous voulez être *parfait*, allez, vendez ce que vous avez et le donnez aux pauvres, et vous aurez un trésor dans le ciel; puis venez et me suivez. » Le trésor dans le ciel ne peut pas désigner la béatitude éternelle; car le Seigneur l'a déjà promise en récompense de l'observation des commandements; ce doit être une mesure relative et supérieure du bonheur céleste.

Quant au conseil de la chasteté perpétuelle (4), le Seigneur a dit en le donnant : « Tous ne sont pas capables de cette résolution, mais seulement ceux-là à qui il a été donné d'en haut. Que celui qui peut comprendre ceci le comprenne! » L'Apôtre parle aussi de cette vertu, non comme d'un précepte, mais d'un conseil, qui ne lie et n'oblige en aucune façon la liberté.

Ainsi ce sont bien des *conseils*, et non des *commandements*.

Mais comme c'est le propre du cœur humain de faire plus que la loi n'impose et d'aller au delà du précepte quand l'amour commande, on vit, dans la ferveur des premiers temps, les Chrétiens accomplir, avec un dévouement extraordinaire et une perfection sans égale, ce que l'amour divin avait simplement conseillé à ceux qui le comprennent. En accomplissant la loi nous sommes encore d'inutiles serviteurs; si le Chrétien qui sacrifie sa volonté au Seigneur au delà du précepte éprouve d'autant plus vivement ce sentiment d'humilité qu'il se sacrifie davantage, il a toutefois la conscience de quelque chose qui l'élève et l'inspire, tout en sachant que, s'il aime davantage, c'est qu'il est plus aimé, que tout ce qu'il fait est l'œuvre de la grâce, et que pouvoir y correspondre plus complétement constitue précisément le bonheur de son âme. On ne peut sortir du cercle mystique dans lequel la liberté et la grâce se rencontrent et créent par leur merveilleuse réciprocité la vie spirituelle, cercle que la logique du rationalisme ne comprendra jamais, et qu'elle ne peut que troubler, en niant l'un ou l'autre des facteurs qui le forment.

L'âme chrétienne peut seule comprendre, par l'expérience, la vérité absolue qui est renfermée dans ce mystère de la grâce et de la liberté, de même que, par cette expérience immédiate et certaine, elle reconnaît comment, dans l'état de perfection auquel élève l'accomplissement des conseils évangéliques, cette démonstration de la liberté donne à l'âme le bienheureux sentiment du mérite qu'elle acquiert par la vertu de la grâce. Les conseils évangéliques ont par conséquent toujours été l'élément le plus énergique de la vie chrétienne dans l'Église, et leur réalisation la mesure de l'esprit chrétien et de son influence dans les différentes périodes de l'histoire. La vérité vit d'abord par elle-même; puis vient la réflexion, qui vérifie ce qui est, constate le fait, mais ne l'engendre ni le modifie.

S. Thomas définit le conseil et le dis-

(1) *Matth.*, 11, 2; 27, 55.
(2) *Ibid.*, 19, 21.
(3) *Ibid.*, 19, 17.
(4) *Matth.*, 19, 11, 12.

tingue du précepte (1). « Le conseil, « dit-il, ne se rapporte pas à la fin, mais « aux moyens qui mènent à la fin ; » et ailleurs (2) : « Il y a entre le conseil et le « précepte cette différence que le pré- « cepte impose une nécessité morale à « la volonté, tandis que le conseil est « abandonné au libre choix du sujet. « Dans la loi nouvelle, loi de liberté, « apparaissent, en leur lieu et place, des « conseils qui ne pouvaient se trouver « dans la loi ancienne, loi de servitude. « Les préceptes de la loi nouvelle ren- « ferment dans leurs exigences tout ce « qui est indispensable pour atteindre « le but définitif et absolu. Ce but est « la béatitude éternelle, à laquelle mène « immédiatement la loi nouvelle. Mais « les conseils ne peuvent se rapporter « qu'à ce qui sert à mener l'homme « mieux et plus facilement à son terme. « Or l'homme est placé entre les biens « terrestres et les biens spirituels, et « ces derniers constituent la béatitude « éternelle. Plus l'homme s'abandonne « aux uns, plus il s'éloigne des autres. « Celui qui s'attache aux biens terres- « tres, de telle sorte qu'il y puise les « motifs de ses déterminations et de ses « actions, perd absolument les biens spi- « rituels. C'est à cette perversion que « s'opposent les préceptes. Mais il n'est « pas *nécessaire* que l'homme renonce « complétement aux biens temporels « pour parvenir à son but définitif. Il « peut se sauver en en usant, pourvu « qu'il n'y place pas sa fin dernière ; « seulement il parviendra avec plus de « facilité à cette fin s'il renonce absolu- « ment aux biens terrestres, et c'est ce « que recommandent les conseils évan- « géliques. Les biens terrestres, dont « l'homme peut user, sont de trois es- « pèces : les richesses, qui répondent à « la concupiscence des yeux; les jouis- « sances sensuelles, qui satisfont la con- « cupiscence de la chair ; les honneurs « et les dignités, qui répondent à l'or- « gueil de la vie (1). Renoncer complé- « tement à ces trois espèces de biens « terrestres, autant qu'il est possible, « c'est ce que l'Évangile *conseille*, et « c'est pourquoi toute société de reli- « gieux tend à la perfection en se fon- « dant sur la réalisation de ces conseils. « On renonce aux richesses par la pau- « vreté volontaire, aux jouissances sen- « suelles par la chasteté perpétuelle, à « l'orgueil de la vie par l'obéissance « parfaite. »

S. Thomas expose encore cette doctrine plus au long : « Outre l'observa- « tion complète de ces conseils évangé- « liques, on peut en faire une applica- « tion spéciale dans des cas particuliers. « Ainsi, par exemple, celui qui donne « une aumône à un nécessiteux, dans « un cas particulier où il n'y était pas « obligé, suit un conseil ; celui qui dans « certains moments se refuse des jouis- « sances sensibles permises, afin de « mieux vaquer à la prière, réalise un « conseil ; celui qui, dans un cas donné, « où le devoir ne l'exige pas, subor- « donne sa volonté à celle d'un autre ; « celui qui fait du bien à son ennemi « dans des circonstances où le devoir « de l'amour des ennemis ne l'ordonne « pas, ou qui renonce à une satisfaction « qu'il aurait moralement le droit d'exi- « ger, accomplit un conseil. Et c'est « ainsi que tous les conseils peuvent se ra- « mener à ces trois conseils généraux. »

S. François de Sales (2) explique de même la différence entre le précepte et le conseil.

L'Église a, de tout temps, mis un grand prix à l'accomplissement des conseils évangéliques, et considéré comme ses membres les plus glorieux

(1) Prim. secund. P. volum. I, quæst. 14, art. 2.
(2) Quæst. 108, art. 4.

(1) I *Jean*, 2.
(2) *Theol.*, 1, 8, c. 6.

ceux qui s'efforcent de parvenir par cette voie à la perfection chrétienne.

Les réformateurs du seizième siècle, au contraire, conformément à leur principe que la foi seule justifie et qu'une vie méritoire est impossible, ce qui attaquait la morale chrétienne dans sa racine, ont rejeté théoriquement et pratiquement les conseils évangéliques, et y ont vu la source principale de la *sainteté par les œuvres*, qu'ils ont avec tant de passion reprochée à l'Église catholique. Ils ont interprété à leur façon les textes de l'Évangile et ont cherché à les expliquer d'une manière tout à fait contraire à leur sens simple et clair.

La théologie morale anticatholique, telle qu'elle s'est développée depuis Kant surtout, attaque scientifiquement les conseils évangéliques en cherchant à démontrer qu'il n'y a pas de milieu entre des actions moralement prescrites et des actions moralement défendues, et que, de même qu'il n'y a pas de décision de la volonté qui soit indifférente, il ne peut y avoir de conseils évangéliques dans le for de la conscience. Dans chaque cas particulier, dit-elle, le devoir est de faire ou de ne pas faire. Or le devoir s'adresse à la volonté libre par un précepte moral, non par une simple recommandation ; sa pratique est toujours ordonnée, jamais simplement conseillée.

Ce système, ainsi que celui de l'impossibilité morale du mérite des actions adopté par les réformateurs, a contre lui l'imprescriptible sentiment moral, le bon sens ou le jugement de la raison pratique ; et l'assertion que, entre des actions commandées et défendues, il n'y a pas une vaste arène pour la liberté morale, est aussi contraire à l'expérience pratique et répugne autant à la conscience même des partisans de la réforme que la négation des bonnes œuvres. Si la moralité des protestants n'est pas tombée aussi bas qu'elle l'aurait dû, par l'application rigoureuse de ce principe faux et corrupteur, c'est que le sentiment moral a été plus fort que la théorie et que la pratique a contredit le dogme.

Quant au principe scientifique de l'erreur des réformés qui ont banni les conseils évangéliques de la morale chrétienne, c'est le principe de la raison subjective que, depuis Kant, ils ont mis en tête de leur système, en rejetant absolument le principe de l'autorité objective. Kant déduit toute la loi morale de la nature de l'homme ; il croit que le principe moral est corrompu par toute déduction partant d'une autre source que la raison pratique, et que les actions morales des hommes perdraient toute leur valeur si elles paraissaient motivées par une autre autorité que les dictées absolues de la raison. « Agis en tous cas de telle façon que tu puisses être convaincu que les maximes de ta conduite doivent être les maximes de la conduite de tous les êtres raisonnables, » tel est le principe de la morale kantienne. Il faisait par là deux hypothèses sans fondement : la première, que la raison humaine est égale à la raison absolue ; la seconde, que la raison humaine parvient à se connaître, à se révéler, pure et entière, dans la conscience humaine. Or cette dernière hypothèse, abstraction faite du dogmatisme de la première, est absolument contraire à l'expérience. Il en résulta que le principe moral kantien, partout où on l'appliqua, dut adopter une autre formule et se changer, en se détériorant, en cette proposition : « Agis dans tous les cas conformément à ta conviction. » De cette manière le principe moral subjectif fut poussé à son extrême limite ; on ouvrit par là portes et fenêtres au *subjectivisme* le plus arbitraire, et la morale fut destituée de son élément objectif, l'opinion arbitraire de l'individu devenant désormais la règle unique et absolue de sa vie morale.

Toute la morale moderne est infectée de ce principe de l'école kantienne, et certains moralistes catholiques eux-mêmes n'ont pas su se garantir de son influence. Sans doute, dans ce système il n'y avait plus d'actions moralement indifférentes, dans le sens de l'ancienne morale; mais il n'y eut plus de place non plus pour les conseils. Les théologiens catholiques se virent obligés, sous la pression de cette idée dominante de Kant, de saisir tous les moyens imaginables, comme nous le voyons dans la réponse de Möhler à l'antisymbolique de Baur, pour sauvegarder, même d'une manière précaire, la doctrine de l'Église sur les conseils évangéliques. Car, si je n'agis moralement bien que lorsque, dans chaque cas qui se présente, je détermine mon action d'après le commandement absolu de ma raison pratique, telle qu'elle parle en moi, je suis à jamais moralement lié, je suis en toute circonstance obligé par le commandement et le devoir : il est moralement impossible de jamais agir autrement.

En apparence une pareille doctrine éthique est très-rigoureuse; mais dans le fait il n'en est rien : la conséquence est un probabilisme dégénéré qui ne connaît plus de bornes. Il faudrait, si on appliquait rigoureusement ce principe, que la vie morale perdît tout élément objectif. Kant est le Luther de la morale, et, de même que le dogme devait s'évanouir par le développement du principe dogmatique des réformateurs, le principe kantien devait mener à la dissolution de la morale. On l'a si bien senti que le bon sens contemporain revient involontairement à la vieille morale raisonnable de l'Église catholique, et on reconnaît que le système de la *raison pure* est bâti sur le sable et fragile comme sa base.

La morale catholique, qui est toujours la morale de la saine raison pratique telle qu'elle se révèle partout dans la vie, distingue un double principe : le principe subjectif et le principe objectif. Le premier est conçu en ces termes : « Fais ce que tu es obligé de faire par amour de Dieu; » le second : « Garde les commandements de Dieu. » Si l'on veut résumer les deux principes en une formule et y renfermer le but absolu et définitif des actions humaines, on peut dire : « Cherche à t'unir à Dieu en gardant, par amour pour lui, ses commandements. » De là découle clairement l'idée du devoir. Il y a devoir partout où un commandement de Dieu ordonne de faire ou de ne pas faire; où le commandement se tait, le sujet moral est libre et a le droit d'agir d'après son propre jugement. Tout Chrétien arrive à sa fin véritable s'il accomplit, par amour pour Dieu, la volonté de Dieu, objectivement exprimée par ses commandements. Les commandements circonscrivent le cercle des devoirs, l'amour l'anime; mais l'élément vital des Chrétiens, l'amour, peut croître, grandir, dépasser le cercle des devoirs, et sacrifier complétement la liberté et le devoir moral. Cette transcendance morale est le propre du cœur humain, et nous la trouvons dans l'histoire de tous les peuples et de toutes les religions. Seulement, là où elle n'est pas dirigée et ordonnée par une autorité supérieure et divine, elle dégénère en rêverie, en fanatisme; elle se perd en un faux mysticisme qui, au lieu de relever l'homme, le trouble, lui et l'ordre purement moral, au delà duquel un besoin intérieur le pousse, sans pouvoir le maintenir ni le diriger. C'est là que les conseils évangéliques viennent au-devant de l'âme, règlent l'amour aspirant à la perfection, afin que sa flamme au lieu de dévorer illumine, au lieu de détruire sanctifie, et s'élève, flamboyante et pure, dans les voies tracées par la divine Sagesse elle-même.

Les trois conseils évangéliques, com-

me on l'a vu dans le texte de S. Thomas d'Aquin, sont directement opposés aux trois formes principales du mal moral, et leur réalisation est le résultat le plus puissant de la volonté morale luttant contre le mal. Ils ne sont en aucune façon des voies particulières, détournant de la voie morale commune; ils ne sont qu'un progrès, librement produit par l'amour, dans la voie morale qui en général mène l'homme à son but.

Les protestants eux-mêmes ont eu des hommes qui ont su apprécier cette voie de la perfection chrétienne; tel Léo qui, dans son Histoire d'Italie (1), et malgré son aversion native pour les ordres monastiques, dit, en parlant de S. François d'Assise : « Nous sommes obligés de reconnaître, sous tous les rapports, le profond mérite d'une âme comme celle S. François d'Assise. Il s'éleva de la sphère agitée de la vie vulgaire à une région où règne, dans une éternelle paix, Celui qui avait marqué cette âme d'élite. Cet esprit intérieur, pur et toujours égal à lui-même, qui renie tout mouvement des sens, tout retour d'amour-propre, toute pensée d'égoïsme, qui ne vit que pour les autres et ne respire que l'amour, le dominait tellement que son mépris de tous les biens terrestres le rendit l'objet de la risée de son frère, de la colère de son père, un scandale pour tous. Et cela seul prouve qu'il n'y avait en lui ni malice ni vanité, qu'il avait réellement le dégoût du monde quand il le comparaît à l'idéal de l'éternelle harmonie qu'avait produite en lui la pensée de la vraie fraternité humaine en Jésus-Christ. S'il faut le nommer un visionnaire, il faut ajouter qu'il fut en même temps une des âmes les plus belles, un des cœurs les plus nobles, un des esprits les plus sublimes qui aient jamais honoré l'humanité. On ne peut douter de l'ardeur divine qui transfigurait François d'Assise en lisant les chants merveilleux dont l'expression simple, naïve et forte, révèle une plénitude de sentiment qu'il serait difficile de retrouver ailleurs. Il vivait de la vie foncière du Christ et de ses émotions les plus pures, et son détachement absolu des biens et des relations de la terre l'avait transporté dans une sphère où il n'avait plus rien à perdre, et où rien ne l'empêchait plus d'être tout entier à son amour. »

Mais nous demandons : si S. François, écoutant moins les impulsions de son cœur, restant au milieu du monde, dans la situation où l'avait placé la Providence, avait, selon la parole de l'Apôtre, usé de ce monde comme n'en usant pas, traversé les événements sans vouloir se soustraire aux obligations ordinaires et en les remplissant dans un esprit chrétien, aurait-il agi contrairement à son devoir?

Oui, doivent répondre les moralistes modernes, qui placent le devoir au delà du domaine des commandements, et qui, comptant l'appel extraordinaire de la grâce parmi les conditions subjectives les plus impérieuses de la conscience, sont obligés de considérer comme un péché la résistance aux mouvements de cette grâce extraordinaire.

Non, répondons-nous avec la doctrine catholique; car il n'est pas commandé de renoncer absolument aux biens terrestres; cela n'est que conseillé à ceux qui peuvent comprendre ce conseil. La décision est complétement abandonnée au jugement du sujet. Ce qui ne veut pas dire qu'il est subjectivement indifférent que le sujet décide d'une façon ou d'une autre, parce qu'il ne peut pas être indifférent, pour moi ou tout autre, de suivre ou non un conseil de la sagesse divine, quand je puis croire que ce conseil a été donné pour moi. Dans ce cas je refuse la récompense plus

(1) T. II, l. 4, c. 7.

haute à laquelle la grâce m'a destiné et m'a positivement invité. Cependant je ne perds pas pour cela ma part à la béatitude, je ne pèche pas, je n'agis pas contrairement à mon devoir, car je ne viole aucune loi. Mon action ne peut m'être moralement imputée ; elle appartient à la pure sphère de la liberté morale, dépassant les limites du devoir, sphère où il n'y a que des conseils, qui n'imposent aucune obligation.

On a objecté contre cette doctrine qu'elle fonde une double vertu. Mais y a-t-il un double patriotisme parce que l'un fait volontiers tout ce que la patrie lui demande strictement, et que l'autre se sent poussé à faire plus que son devoir et se sacrifie tout entier à son pays?

On a dit encore : on ne peut faire plus que la volonté de Dieu; il est éternellement impossible à la créature de remplir complétement la volonté de Dieu; son devoir est de remplir cette volonté telle que la loi la lui impose. — Mais on peut conseiller aussi de remplir la volonté divine telle qu'elle se fait connaître en nous au moyen d'une grâce spéciale et qui stimule notre volonté. Or les conseils évangéliques ne sont pas seulement des moyens par lesquels le Chrétien peut manifester son amour à Dieu d'une manière qui lui plaise, ce sont encore des moyens qui assurent en général son salut.

De même que le choix d'un état est une affaire de libre réflexion, sans qu'on puisse dire que ce soit un devoir rigoureux pour tel individu de choisir telle vocation plutôt que telle autre, et que ce serait un péché de se déterminer d'une façon plutôt que d'une autre, quoiqu'il soit d'une haute importance morale de prendre sa détermination dans tel ou tel sens, de même c'est une grave question, et qui mérite une sérieuse méditation de la part du Chrétien, que de savoir s'il suivra ou non les conseils évangéliques, s'il entrera ou non dans un ordre monastique; car il y a des natures auxquelles il est plus difficile de se conduire moralement dans le monde que de renoncer absolument au monde et à ses jouissances. Il est plus facile pour maintes gens d'être pauvres que de défendre leur liberté morale contre les attraits des richesses et la séduction des biens terrestres. Il est plus d'un Chrétien qui observe plus aisément le conseil de la continence virginale et perpétuelle qu'il ne garderait la chasteté qu'impose l'état conjugal. Et il en est beaucoup qui ont assez d'énergie pour accomplir le conseil de l'obéissance parfaite, pour qui la liberté et l'indépendance seraient de dangereux écueils. Il y a des hommes qui trouvent plus facile d'atteindre le faîte de la perfection que de se tenir moralement dans le milieu. Peut-être le jeune homme de l'Évangile était-il un de ces élus, et c'est pourquoi le Seigneur lui donna le conseil de la pauvreté volontaire, parce qu'il savait qu'il ne pourrait échapper aux embûches de la richesse.

Dans ces cas les conseils évangéliques sont de véritables moyens de vertu, comme la prière, le jeûne et l'aumône, qui sont, non pas ordonnés de manière que leur infraction soit un péché, mais conseillés, sans que leur observation soit dans un rapport nécessaire avec le terme moral auquel l'homme doit atteindre.

Ce qui est dit des conseils évangéliques en général vaut pour l'application de ces conseils au détail de la vie ordinaire, dont parlait plus haut S. Thomas. L'impératif catégorique, renfermant un devoir en soi, ne règne pas plus ici qu'ailleurs. On peut voir à ce sujet l'article Vœux.

Ainsi la volonté humaine se manifeste librement à trois degrés. Au plus bas degré, elle se trouve en face du devoir légal appuyé de la contrainte extérieure; au second degré, en face du devoir moral étayé de la nécessité intérieure;

au troisième degré, en face de la volonté purifiée, ayant traversé les deux premiers degrés, agissant en pleine liberté, guidée par le conseil et attirée par la grâce.

On objecte finalement contre les conseils évangéliques que, s'ils étaient généralement observés, ils iraient à l'encontre des vues de la Providence par rapport au développement de l'humanité, qu'ils ne peuvent par conséquent jamais être les maximes de tous les êtres raisonnables. En effet, ils ne doivent pas l'être. C'est pour cela que ce sont des conseils, et non des commandements, des conseils pour ceux qui y ont été précisément disposés par cette même Providence. La conservation de la race humaine repose sur le mariage; les forces multiples de la nature humaine se développent par le travail, qui a son attrait et son intérêt dans la possession des biens de ce monde, et s'il n'y avait parmi les hommes aucune indépendance personnelle il y aurait, dans leur développement, une uniformité qui ne permettrait jamais au trésor des vertus et des qualités enfoui dans la nature humaine de se manifester. Ainsi les trois tendances de la nature humaine, que règlent les commandements et auxquelles s'opposent les trois conseils, sont parfaitement fondées et justifiées; et c'est précisément pourquoi ce ne sont pas des commandements, mais des conseils, qui leur sont opposés. Mais ces conseils ont aussi leur raison d'être et leur justification. L'humanité forme un ensemble qui repose sur la terre et s'élève vers le ciel. Si la grande masse représente la partie terrestre, toutefois consacrée, ennoblie et relevée par son alliance avec la partie céleste, celle-ci doit aussi avoir sa satisfaction et ses représentants, chez lesquels le terrestre disparaît de plus en plus. Les individus qui comprennent et pratiquent les conseils évangéliques complètent par le sommet la totalité morale du genre humain.

Reste un mot à dire sur l'importance des conseils évangéliques en général et spécialement de nos jours.

Tels les maîtres des arts libéraux, les poëtes, les penseurs, les hommes de génie s'élèvent, dans la sphère de l'intelligence et des spéculations, au-dessus des opinions vulgaires du simple bon sens, tels, dans la sphère de la vertu, les héros de la moralité s'élèvent au-dessus de la conduite vulgaire et de la pratique habituelle du monde. Ils rappellent d'une manière permanente et vivante, à leurs frères inclinés vers la terre par les soucis et les affaires, liés au monde par ses intérêts et ses passions, cette vérité suprême : que nous sommes de race divine et que nous avons des destinées immortelles. Ces hommes supérieurs, dont nous parlent les poëtes, ou n'existent que dans leur imagination, ou ils se trouvent parmi ceux qui tendent à la perfection par la réalisation des conseils évangéliques, qui agrandissent la sphère morale, sauvent l'honneur de la race, donnent au monde les exemples les plus sublimes, et démontrent par le fait ce que l'homme peut être et opérer en s'unissant à son Dieu.

La littérature ascétique nous révèle la richesse du cœur et de l'intelligence de l'homme parvenu au plus haut degré de culture, et la poésie sacrée, la théosophie et la mystique chrétiennes doivent tout ce qu'elles possèdent de beau et de vrai dans leurs œuvres à ces esprits nobles et consacrés, qui seuls pénètrent dans les régions lumineuses et pures de la sagesse divine. La science de la théologie systématique et positive a elle-même pris racine au pied de la croix.

Qui pourrait énumérer les mérites que les associations religieuses fondées sur l'accomplissement des conseils se sont acquis par la propagation de la vé-

rité chrétienne et la moralisation des peuples? Un désintéressement absolu, tel que l'inspirent ces conseils, a pu seul produire ce qui s'est fait de grand à cet égard. L'exemple de ces hommes saints, de ces femmes pieuses, ne cherchant plus que l'unique nécessaire, a eu d'ailleurs sur toute l'Église une influence immense. Les saints sont le sel de la terre: ils préservent le monde de la corruption; ils l'empêchent de s'endormir dans la mort.

Quand ces âmes sublimes, quand ces grands cœurs firent défaut; quand les sociétés religieuses ne furent plus que des formes vides, les couvents des demeures solitaires; quand l'esprit du siècle pénétra dans les sanctuaires de prière, de chasteté, de dévouement, et les renversa de son souffle mortel, alors le monde lui-même tomba dans le marasme; la société affadie s'affaissa dans l'unique préoccupation des jouissances terrestres; la science s'arrêta à l'horizon borné de ce monde. Comment remédier aux passions vulgaires qui dominent le siècle, qui souillent tout ce qui est saint, à l'insatiable soif des richesses, à l'amour effréné de la jouissance qui tourmentent toutes les classes de la société, à l'orgueil de la vie qui rejette toute loi, méconnaît toute autorité, n'admet que la souveraineté de l'individu, et qui, par l'isolement des membres, prépare l'infaillible ruine de l'ensemble; comment y remédier, si ce n'est en rendant à l'Évangile son pouvoir, en le laissant librement agir, réveiller la foi éteinte, l'enthousiasme défaillant, et inspirer l'héroïsme de ceux qui, pratiquant ses conseils, se dévouent, se sacrifient et sauvent le monde par leur abnégation? Les séductions, les illusions, les imaginations, les rêves de l'esprit de ténèbres, le mal qu'il enfante, les catastrophes qui en résultent, ne s'évanouiront que lorsque les hommes, éclairés de la lumière du Christianisme, arriveront de nouveau à comprendre, à estimer et à honorer, dans ceux qui les pratiquent, les conseils donnés par le Seigneur pour le salut du monde.

Cf. les articles PAUVRETÉ, COMMANDEMENT, VŒUX, CHASTETÉ. — Riegler, *Morale chrétienne*, t. IV, p. 512; Probst, *Théologie morale catholique*, t. I, p. 791.

S. MILLER.

CONSENSUS HELVETICUS. *Voyez* CONFESSION HELVÉTIQUE.

CONSENSUS TIGURINUS. *Voyez* CONFESSION HELVÉTIQUE.

CONSENTEMENT. Déclaration volontaire exigée, pour la légalité d'une affaire judiciaire, de la part de la personne qui agit ou d'un tiers qui intervient légalement en son nom. Le consentement (*consensus*) est soit exprès (*expressus*), oral ou écrit, soit tacite (*tacitus*), c'est-à-dire inféré d'actes suffisamment concluants. Si le consentement est donné non au moment même où l'affaire se projette ou commence, mais dans la suite, alors il s'appelle ratification, *ratihabitio*, et celle-ci a, dans la règle, la même efficacité que le consentement. La preuve du manque de consentement de la part des contractants entraîne la nullité de l'affaire; le manque de consentement d'un tiers, qui ne participe qu'indirectement à l'affaire, peut produire le même effet, ou du moins rendre l'action, valide du reste, illicite et passible d'une peine, suivant que la loi a attaché telle ou telle conséquence au consentement des parties intervenantes.

PERMANEDER.

CONSENTEMENT DES COINTÉRESSÉS, *Consensus eorum quorum interest.*

1° Aucune église, aucune fondation pieuse ne peut, dans la règle, être nouvellement instituée sans le consentement des cointéressés, les droits légitimement acquis des tiers devant être, autant que possible, ménagés. C'est le même

cas lorsqu'une église ou une fonction ecclésiastique doit être essentiellement modifiée ou entièrement abolie, par union, séparation, ou par le changement d'un bénéfice patronal en un bénéfice électif. Dans tous ces cas il faut, au préalable, entendre les intéressés (1).

Cependant le refus de consentement ou l'opposition formelle à la conclusion d'un projet qui a été trouvé nécessaire ou positivement utile par l'évêque (et, en outre, par l'assentiment ou la coopération de l'autorité temporelle, aujourd'hui exigée) n'a le pouvoir ni d'invalider ni de suspendre le projet en question; il peut simplement donner lieu à une indemnité réglée à l'amiable ou poursuivie en justice.

2° Mais le consentement des cointéressés est tellement indispensable pour les aliénations réelles ou les quasialiénations des biens fonciers, ou des revenus d'une église, ou d'une fondation pieuse, que se passer de ce consentement, ou ne pas tenir compte de l'opposition des cointéressés, entraîne l'entière nullité de l'aliénation accomplie ou entreprise. Les cointéressés dont le consentement est exigé, pour que l'aliénation ou un acte analogue à une aliénation réelle soit valable, sont d'abord les curateurs légaux des biens et revenus de l'Église. Selon le droit canon, l'évêque est le curateur des biens de l'Église de son diocèse, et, sans l'autorisation de l'administrateur institué ou confirmé par lui, rien ne peut être aliéné.

Aujourd'hui, en Allemagne, les autorités civiles exercent la tutelle des biens de l'Église (2), de sorte que, dans la règle, le droit de l'évêque se réduit à prendre connaissance des aliénations proposées par l'administration locale et à surveiller les intérêts de l'Église par des contre-propositions et des plaintes adressées à l'autorité suprême. D'après l'ancien droit, quand il s'agissait d'aliéner le bien d'une église patronale, il fallait aussi le consentement du patron, et le concile de Trente exige encore que le patron soit entendu, dans tout ce qui peut essentiellement modifier son droit de patronage. Actuellement ce sont les lois civiles qui règlent la part que peuvent prendre les patrons à l'administration des biens des églises (1).

Dans les églises cathédrales et collégiales le concours et le consentement du chapitre sont indispensables (2); et, si l'on devait aliéner les biens de la mense épiscopale, l'évêque est tenu, par son serment de sujétion, à demander le consentement du Pape, ce qui est encore en vigueur là où la dotation d'un siége épiscopal consiste en biens-fonds. — D'après le Pontifical l'évêque fait, entre les mains du consécrateur, la promesse suivante : ... *Possessiones vero ad mensam meam pertinentes non vendam, nec donabo, nec impignorabo, nec de novo infeudabo, nec aliquo modo alienabo, etiam cum consensu capituli Ecclesiæ meæ*, INCONSULTO ROMANO PONTIFICE... *Sic me Deus adjuvet et hæc sancta Evangelia.*

PERMANEDER.

CONSENTEMENT DES ÉPOUX (*consensus matrimonialis*). Un mariage ne peut être conclu qu'avec la pleine connaissance et le libre consentement des deux parties. La contrainte, la crainte, l'erreur, la ruse, s'ils empêchent la libre décision de la volonté, sont, par conséquent, contraires à l'essence d'un mariage valide (3). Le consentement de chacune des parties s'engageant à for-

(1) *Conc. Trid.*, sess. XXI, c. 7, *de Reform.*
(2) *Voy.* CURATELLE.

(1) *Voy.* DROIT PATRONAL.
(2) *Voy.* CONSENTEMENT DU CHAPITRE.
(3) *Voy.* EMPÊCHEMENTS DE MARIAGE DIRIMANTS.

mer une union chrétienne, c'est-à-dire une monogamie, pour toute leur vie, a toujours constitué l'essence du mariage, et une union conclue dans cette vue et sans aucun empêchement, alors même qu'il lui manque les solennités accoutumées ou prescrites, a toujours été tolérée par l'Église comme un mariage véritable(1). Autrefois de simples fiançailles, conclues avec la volonté des deux parties et suivies de la cohabitation, étaient considérées comme des mariages valides, quoique sans forme, jusqu'à ce qu'enfin le concile de Trente fixa une forme spéciale pour la conclusion valable d'un mariage (2).

Le consentement au mariage est absolu ou conditionnel. Dans le premier cas on ne considère que l'identité de la personne. Mais il est aussi concédé, sous certaines restrictions légales, d'attacher le consentement au mariage à une qualité personnelle de la partie promise, ou à une condition suspensive, de telle sorte que le mariage conclu sous cette condition doit être annulé dans le cas soit où la qualité stipulée ne se rencontre pas, soit où la condition posée ne s'accomplit pas. Seulement, pour que ce consentement conditionnel soit efficace, il faut qu'il soit donné devant le curé et deux témoins et autorisé par l'évêque, sur le rapport du curé; de plus il faut que les époux s'abstiennent de toute cohabitation jusqu'à ce qu'ils se soient assurés de l'existence de la qualité désirée ou de l'accomplissement de la condition réservée, faute de quoi la condition serait considérée comme tacitement abandonnée, et le consentement au mariage comme donné d'une manière absolue (3).

Le *consensus matrimonialis* étant le point essentiel du mariage, et le concile de Trente n'ayant prescrit une forme spéciale que pour établir légalement l'expression de ce consentement, le mariage, lorsqu'une fois le consentement réciproque est déclaré dans cette forme (*matrimonium ratum*), que cette déclaration est devenue un fait par la cohabitation (*matrimonium consummatum*), et qu'il n'existe pas d'empêchement dirimant, ne peut absolument plus être rompu que dans des cas tout à fait particuliers (1), et ce n'est que dans ces cas exceptionnels qu'une des parties peut être autorisée à recevoir les Ordres ou à entrer dans un couvent sans le consentement de l'autre partie.

« En France, comme partout, le consentement des parties contractantes est de l'essence même du mariage ; c'est ce qu'exprime énergiquement l'art. 146 du Code Napoléon, ainsi conçu :

« Il n'y a pas de mariage lorsqu'il n'y « a point de consentement. »

Et lorsque la loi dit *consentement*, elle entend une volonté libre et éclairée des deux parties, et, de plus, exprimée devant l'officier public dans les formes légales.

La sanction de cette disposition de la loi est la nullité possible du mariage contracté au mépris de cette condition indispensable; mais, à cet égard, il y a quelques distinctions à faire.

Ainsi le défaut absolu de consentement par démence, ivresse ou toute autre cause, ou le défaut d'expression de ce consentement devant l'officier public chargé de la recevoir, doivent entraîner une nullité radicale, qui existe par elle-même et peut être opposée par quiconque y a intérêt, sans qu'il soit besoin de la faire prononcer par jugement. Le mariage est alors nul et inexistant, sauf les questions de preuve.

Quant aux simples vices du consente-

(1) *Voy.* CONCUBINAT.
(2) *Voy.* MARIAGE.
(3) C. 3, 5, 6, X, *de Cond. appos.* (IV, 5).

(1) *Voy.* EMPÊCHEMENTS DE MARIAGE : *ligamen*, *votum solemne*.

ment, c'est-à-dire aux circonstances qui en ont pu altérer la sincérité ou la liberté, elles ne produisent pas un effet aussi radical. Elles rendent le mariage *annulable*, et ce dans les conditions exprimées par les art. 180 et 181 du même Code, ainsi conçus :

Art. 180. « Le mariage qui a été « contracté sans le consentement libre « des deux époux, ou de l'un d'eux, ne « peut être attaqué que par les époux « ou par celui des deux dont le con- « sentement n'a pas été libre.

« Lorsqu'il y a eu erreur dans la per- « sonne, le mariage ne peut être attaqué « que par celui des deux époux qui a « été induit en erreur.

Art. 181. « Dans le cas de l'article « précédent, la demande en nullité n'est « plus recevable toutes les fois qu'il y a « eu cohabitation continuée pendant six « mois depuis que l'époux a acquis sa « pleine liberté ou que l'erreur a été par « lui reconnue. »

Telle est la nullité résultant des vices du consentement ; elle est relative puisque l'époux trompé peut seul s'en prévaloir. L'action à laquelle elle donne lieu est en outre soumise à une courte prescription, c'est-à-dire à la ratification tacite résultant d'une cohabitation volontaire de six mois. Disposition exceptionnelle et favorable au mariage, qui n'exclut, dans l'opinion générale, ni la ratification expresse, ni la prescription ordinaire.

Quant aux vices du consentement qui donnent lieu à cette nullité la loi les indique elle-même : ce sont le défaut de liberté résultant de la violence et l'erreur sur la personne.

On est généralement d'accord aujourd'hui sur ce point qu'il ne s'agit pas ici seulement de l'erreur sur la personne physique, mais aussi de l'erreur sur l'individualité sociale et civile, erreur que les juges apprécieront.

Quant au dol la loi n'en a pas fait en cette matière une cause de nullité, et elle a sagement fait, la limite entre la dissimulation permise et le dol illicite étant ici trop délicate. Le dol ne peut produire cet effet que lorsqu'il a causé l'erreur sur la personne.

Voy. les commentateurs du Code, et en particulier Demolombe, *Cours de Code civil*, t. III, et Allemand, *du Mariage*, t. I.

PERMANEDER.

CONSENTEMENT DES PARENTS ET TUTEURS (*consensus parentelis*). La première condition de la validité d'un mariage est le libre consentement des parties contractantes (1). C'est aussi la première condition pour la validité d'une promesse préalable de mariage ou des fiançailles, comme en général de tout contrat légal ; mais il est entendu dans ce cas que les personnes contractantes sont *sui juris*. Il y a maintes restrictions pour les mineurs qui veulent contracter un engagement légal, et en général ils sont tenus d'avoir le consentement de leurs parents ou de leurs tuteurs. Mais la question de savoir si le consentement des parents est absolument nécessaire pour la validité d'une promesse de mariage et du mariage lui-même d'un enfant qui est sous puissance paternelle ne peut pas être résolue affirmativement ou négativement de la même manière dans les deux cas.

1° Pour la validité de la promesse de mariage, qu'il faut incontestablement juger d'après les principes des contrats, le consentement paternel est exigé, d'après le droit romain, pour un enfant qui est sous puissance paternelle (2). Le droit canon est encore d'accord avec le droit romain (3), et

(1) *Voy.* l'art. précédent.

(2) Fr. 7, § 1, *Dig. de Sponsal.* (XXIII, 1) ; fr. 2, *Dig. de Ritu nupt.* (XXIII, 2) ; l. 5, *Cod. de nupt.* (V, 4).

(3) Tertull., c. ann. 197, *ad Uxor*, l. II, c.

c'est par erreur qu'on a voulu établir l'opinion contraire sur des passages du droit des Décrétales (1) qui traitent non des simples promesses de mariage, mais des mariages réels, quoique manquant de forme.

D'après le droit coutumier allemand le consentement du père et de la mère est exigé, et, en cas de dissentiment, la voix du père l'emporte; après la mort du père le consentement de la mère seule suffit; les orphelins de père et de mère ont besoin du consentement des grands parents. Quand les parents et grands parents sont morts, d'après certaines coutumes, le consentement des plus proches parents est exigé.

Le droit romain (et sans aucun doute le droit canon) demande pour les orphelins mineurs le consentement du tuteur (2); pour les mineurs le consentement des curateurs n'est exigé (3) que lorsque la loi particulière du pays l'ordonne expressément (ainsi, par exemple, en Prusse, des orphelins de père ont besoin, outre le consentement de la mère, de celui de leur tuteur) (4).

Mais partout le consentement du tuteur, comme celui des parents, s'il est refusé par des motifs insuffisants, peut être remplacé par l'autorité (5). Ces principes du droit romain et du droit germanique ont été adoptés par la plupart des législations de l'Allemagne moderne (Prusse, Bavière, Hanovre, Wurtemberg, Hesse-Darmstadt, Saxe-Weimar, Saxe-Altenbourg) (6), tandis que quelques autres États (comme l'Autriche, le royaume de Saxe, Bade) (1) tiennent à toutes les formalités légales, parce qu'ils ont enlevé complétement aux fiançailles en général le droit de décider le mariage, et leur reconnaissent simplement un droit d'indemnité pour le dommage causé.

2° D'après le droit canon, le refus du consentement des parents n'a pas d'influence sur la validité et la légalité d'un mariage conclu (2); car si d'une part l'Église tient nettement la promesse de mariage pour un simple contrat, d'autre part elle se prononce non moins résolûment contre l'opinion superficielle des canonistes modernes, qui ne voient dans le mariage lui-même qu'un contrat civil et veulent le séparer comme tel du sacrement. Il est vrai que le droit germanique a positivement égard à la négligence du consentement des parents de la part de la fille et du fils mineurs; par exemple elle a ordonné la restitution du double de la dot, ou encore l'exhérédation, en partant du point de vue de la violation de la piété filiale; mais cette pénalité ne rompt pas le lien du mariage (3).

Les arguments qu'on veut tirer du droit canon pour l'absolue nécessité du consentement des parents sont insoutenables. Sans doute quelques conciles menacent de l'excommunication ceux qui épousent une fille contre la volonté de son père (4), parce que l'É-

ult., ed. Leopold.; c. 8, dist. XXIII, et c. 5, c. XXX, quæst. 5 (*Statut. Eccl. antiq.*, c. 101); c. 13, c. XXXII, quæst. 2 (S. Ambros., ann. 387, *de Abraham.*, l. I, c. ult.); c. 12, eadem (S. Leo I, ann. 458; *Epist.*, 167, c. 4, ed. Baller.); c. 3, c. XXX, quæst. 5 (Nicol. I, ann. 866, *ad Consult. Bulgar.*, c. 3).

(1) Lib. IV, tit. I, *de Sponsalibus, etc.*

(2) Fr. 6, *Dig. de Sponsal.* (XXIII, 1).

(3) Fr. 20, *Dig. de Ritu nupt.* (XXIII, 2).

(4) *Droit gén. pruss.*, t. II, tit. I, § 49.

(5) Fr. 19, *Dig. de Ritu nupt.* (XXIII, 2).

(6) *Droit gén. pruss.*, t. II, tit. I, § 50 sq., 78, 79. *Code bavarois*, t. I, c. VI, § 4. *Ordonn. du grand-duché de Hesse*, des 18 avril 1792 et 23 déc. 1811. *Ordonn. sur le mariage*, *du grand-duché de Saxe*, § 2. *Ordonn. sur le mariage*, *de Saxe-Altenbourg*, du 12 mai 1837, §§ 49, 50.

(1) *Code civ. d'Autr.*, § 45. *Loi du royaume de Saxe*, du 28 janv. 1835, § 51. *Ordonn. sur le mariage, de Bade*, du 13 juillet 1807.

(2) Conf. Gratian, ad c. 9, c. XXX, quæst. 5. Petr. Lombard., *Sentent.*, l. IV, dist. 28.

(3) *Voy.* de Moy, *Hist. du Droit matrimonial*, p. 316.

(4) *Concil. Aurel.*, IV, ann. 541, c. 21. *Con*

glise a toujours maintenu le principe que le consentement des parents est nécessaire pour un mariage licite ; mais nulle part n'est formulée l'obligation absolue de consentement pour la validité du mariage.

Les textes de lois sur lesquels on a voulu s'appuyer pour prouver cette nécessité sont : c. 1, c. XXX, quæst. 5 ; c. 3, c. XXX, quæst. 5 ; — c. 2, c. XXXV, quæst. 6 (c. 3, X, Qui matrim. accus., IV, 18) ; et c. 6, *de Condit. appos.*, IV, 5. Mais la première preuve, tirée d'un texte du pseudo-Isidore, qui, entre autres exigences pour la légitimité du mariage, parle aussi du consentement des parents, trouve son explication claire dans Pierre Lombard qui, en parlant de ce canon, dit : *Hoc autem non ita intelligendum est, tanquam sine enumeratis non possit esse legitimum conjugium, sed quia sine illis non habet decorem et honestatem debitam. In hujus enim sacramenti celebratione, sicut in aliis, quædam pertinentia ad substantiam sacramenti, uti consensus de præsenti, qui solus sufficit ad contrahendum matrimonium; quædam vero pertinentia ad decorem et solemnitatem sacramenti, ut parentum traditio, sacerdotum benedictio, et hujusmodi, sine quibus legitime fit conjugium, quantum ad virtutem, non quantum ad honestatem sacramenti* (1).

Le second texte s'explique de même ; il est tiré d'une décrétale du Pape Nicolas Ier, *Ad consulta Bulgarorum ;* il en est de même de Gratien qui, au sujet du canon 9, remarque expressément, quant au mariage contracté sans le consentement du père : *Non negantur esse conjugia, nec jubentur dissolvi ; verumtamen prohibentur.*

Le troisième canon, d'accord avec c. 3, XIV, 18, dit seulement accidentellement qu'un tel mariage pourrait bien être invalide *secundum leges*, légalement, comme déjà Innocent IV, dans son commentaire à ce sujet, avait ajouté ces mots : *secus secundum canones.*

Le quatrième texte parle d'un cas où le consentement des parents avait été une condition expresse posée par les contractants eux-mêmes, de sorte que leur propre *consensus matrimonialis* était attaché à cette condition. Comment Tancrède, dans son traité étendu *de Matrimonio*, aurait-il pu passer sous silence ce prétendu empêchement dirimant, s'il avait été réellement reconnu comme tel par l'Église ?

Aussi le concile de Trente, contrairement aux prétentions des réformateurs, a décidé dans ce sens, et d'un côté exprimé sa sérieuse désapprobation des mariages contractés sans le consentement des parents, mais d'un autre côté déclaré solennellement que le refus du consentement des parents ne peut pas rompre le mariage une fois conclu (1). L'Autriche, la Prusse, le royaume de Saxe et Bade, par leur législation sur le mariage, ont soustrait leurs sujets catholiques à l'autorité de cette loi de l'Église, du moins en ce sens qu'elles menacent de nullité civile les mariages des mineurs contractés sans le consentement des parents, ou, dans certains cas, des tuteurs (2).

Cependant des plaintes réitérées firent paraître en Autriche une déclaration du gouvernement d'après laquelle le consentement des parents, des tuteurs ou de la loi, n'est plus absolument

cil. Paris., III, ann. 557, c. 6. *Concil. Turon.*, II, ann. 567, c. 20.

(1) Petr. Lombard., *Summ. Decret.*, l. IV, dist. 28.

(1) *Concil. Trid.*, sess. XXIV, c. 1, *de Ref. matrim.*

(2) *Code civ. autrich.*, § 49. *Droit public pruss.*, p. II, t. I, §§ 45 sq. *Ordonn. du royaume de Saxe*, du 31 déc. 1746. Bade, *Ordonn. sur les mariages*, §§ 11 et 12.

nécessaire (1), et en Saxe la pratique actuelle a beaucoup modifié les anciennes ordonnances (2). La Bavière observe les décisions du concile de Trente, d'après lesquelles les enfants n'ont que l'obligation morale de demander le consentement des parents; mais, tout en n'annulant pas les mariages contractés, la loi punit la violation de la piété filiale en retenant aux enfants, durant la vie des parents, la dot à laquelle ils avaient droit, et, si la fille mineure a fait un mariage disproportionné à son état, en lui retenant la moitié de l'héritage qui lui revenait naturellement (3).

Le droit de la Hesse électorale se prononce de même (4); en Saxe-Altenbourg l'absence du consentement des parents n'a pas d'effet sur la validité du mariage (5).

En France, la législation est formelle à cet égard. Voici les dispositions du Code civil :

Art. 148. « Le fils qui n'a pas atteint « l'âge de vingt-cinq ans accomplis, la « fille qui n'a pas atteint l'âge de vingt « et un ans accomplis, ne peuvent con- « tracter mariage sans le consentement « de leur père et mère ; en cas de dis- « sentiment, le consentement du père « suffit.

Art. 149. « Si l'un des deux est mort, « ou s'il est dans l'impossibilité de ma- « nifester sa volonté, le consentement « de l'autre suffit.

Art. 150. « Si le père et la mère sont « morts, ou s'ils sont dans l'impossibi- « lité de manifester leur volonté, les « aïeuls et les aïeules les remplacent. « — S'il y a du dissentiment entre « l'aïeul et l'aïeule de la même ligne, il « suffit du consentement de l'aïeul. S'il « y a dissentiment entre ces deux li- « gnes, ce partage emportera consente- « ment. »

Art. 158. « Les dispositions contenues « aux articles 148 et 149. . . . . « sont applicables aux enfants naturels « reconnus.

Art. 159. « L'enfant naturel qui n'a « point été reconnu, et celui qui, après « l'avoir été, a perdu ses père et mère, « ou dont les père et mère ne peuvent « manifester leur volonté, ne pourra, « avant l'âge de 21 ans révolus, se ma- « rier qu'après avoir obtenu le consente- « ment d'un tuteur *ad hoc* qui lui sera « nommé. »

Art. 160. « S'il n'y a ni père, ni mère, « ni aïeuls, ni aïeules, ou s'ils se trou- « vent tous dans l'impossibilité de ma- « nifester leur volonté, les fils ou filles « mineurs de vingt et un ans ne peu- « vent contracter mariage sans le con- « sentement du conseil de famille. »

La loi a muni ces prescriptions d'une double sanction. Elle en assure d'abord l'observation par la disposition suivante

Art. 156. « Les officiers de l'état civi « qui auraient procédé à la célébratio « des mariages contractés par des fil « n'ayant pas atteint l'âge de vingt-cin « ans accomplis ou par des filles n'ayan « pas l'âge de vingt et un accomplis « sans que le consentement des pères e « mères, celui des aïeuls ou aïeules, e « celui de la famille, dans le cas où il « sont requis, soient énoncés dans l'act « de mariage, seront, à la diligence d « procureur impérial près le tribunal d « première instance du lieu où le ma « riage aura été célébré, condamnés « l'amende portée par l'article 192 (c'es « à-dire 300 francs et plus), et en out « à un emprisonnement dont la duré « ne pourra être moindre de six mois.

(1) Comte de Barth-Barthenheim, *Aff. eccl. d'Autr.*, p. 572.

(2) Weber, *Expos. du Droit eccl. du royaume de Saxe*, t. II, p. 1115.

(3) Bavière, *Code civil*, p. I, c. VI, § 4, n. 1-5.

(4) Ledderhose, *Droit ecclés. de la Hesse élect.*, p. 196.

(5) *Ordonn. sur les mariages de Saxe-Altenbourg*, § 32.

Mais le Code ne s'en est pas tenu là; il déclare *annulable* le mariage contracté sans le consentement requis.

C'est ce qui résulte des articles suivants :

Art. 182. « Le mariage contracté sans « le consentement des père et mère, « des ascendants ou du conseil de fa- « mille, dans le cas où ce consentement « était nécessaire, ne peut être attaqué « que par ceux dont le consentement « était requis, ou par celui des deux « époux qui avait besoin de ce consen- « tement.

Art. 183. « L'action en nullité ne peut « plus être intentée ni par les époux, ni « par les parents dont le consentement « était requis, toutes les fois que le ma- « riage a été approuvé expressément ou « tacitement par ceux dont le consente- « ment était nécessaire, ou lorsqu'il « s'est écoulé une année sans réclama- « tion de leur part, depuis qu'ils ont eu « connaissance du mariage. Elle ne peut « être intentée non plus par l'époux « lorsqu'il s'est écoulé une année sans « réclamation de sa part, depuis qu'il « a atteint l'âge compétent pour con- « sentir par lui-même au mariage.

Telles sont les conditions de la nullité relative attachée au défaut de consentement des ascendants ou de la famille.

Ce consentement cesse d'être nécessaire pour les personnes ayant atteint la majorité fixée par l'art. 148, à savoir vingt-cinq ans accomplis pour l'homme et vingt et un ans pour la femme.

Mais alors même qu'ils ont passé cet âge ils doivent demander le consentement de leurs ascendants par des actes respectueux notifiés par un notaire. Un seul acte suffit pour les futurs époux qui sont âgés l'homme de plus de trente ans, la femme de plus de vingt-cinq. Avant cet âge il en faut trois, renouvelés de mois en mois.

Il doit, en outre, dans les deux cas, s'écouler un mois entre le dernier ou l'unique acte respectueux et la célébration du mariage. (Art. 151, 152, 153, 154, 155 du Code Napoléon.)

Mais aucune nullité n'a été attachée par la loi au défaut ou à la précipitation des actes respectueux. C'est un empêchement purement prohibitif qui n'est sanctionné que par l'article 157, ainsi conçu : « Lorsqu'il n'y aura pas eu « d'actes respectueux, dans les cas où « ils sont prescrits, l'officier de l'état « civil qui aurait célébré le mariage sera « condamné à la même amende (celle de « l'art. 192) et à un emprisonnement qui « ne pourra être moindre d'un mois. »

Telles sont en cette matière les dispositions du droit commun. Il existe en outre quelques législations spéciales.

Ainsi les princes de la famille régnante ne peuvent se marier sans le consentement du chef de l'État, à peine de nullité. (Actuellement Statut réglementaire du 30 juin 1853, art. 4.)

Les militaires et marins ne peuvent se marier sans le consentement du ministre de la guerre, pour les officiers; du conseil d'administration des corps, pour les sous-officiers et soldats. L'officier de l'état civil qui contrevient à ces prescriptions est destitué. (Décrets des 16 juin 1808, 8 août et 3 août 1808.)

Mais ces dispositions n'ont aucune sanction civile à l'égard des contractants; le militaire ou marin contrevenant n'est puni que disciplinairement.

« Comme ces formalités exigées par la loi civile pour les mariages des enfants de famille, dit le cardinal Gousset (1), n'ont rien de contraire à l'esprit de l'Église, un curé ne procédera point à la célébration de ces mariages qu'elles n'aient été observées. Mais, une fois qu'elles auront été remplies, et que les parties auront passé devant l'officier civil, il n'hésitera point à célébrer leur

(1) *Théologie morale*, t. II, p. 564, 565.

mariage, s'il n'y a pas d'autre empêchement canonique. »

PERMANEDER.

CONSENTEMENT DU CHAPITRE (*consensus capituli*). L'évêque est parfois tenu, dans l'exercice de sa juridiction, au conseil, parfois au consentement de son chapitre (1).

1° Il doit écouter le conseil, *consilium*, de deux chanoines au moins, sur la manière la plus convenable de publier des indulgences, sur les moyens de recueillir les revenus nécessaires à la fondation des séminaires, sur l'enquête extraordinaire et les mesures pénales contre celui qui appartient à un chapitre exempt, sur l'assignation de revenus encore existants, d'institutions ou de fondations éteintes, à d'autres pieuses destinations (2).

Il est tenu de consulter l'avis de quelques chanoines, parfois de tous, lorsqu'en qualité d'arbitre il doit, par le *receptum arbitrii* (3), demander leur assistance (4). Il y est tenu encore, et en séance capitulaire (5), lorsqu'il s'agit de l'institution ou de la destitution des abbés, abbesses, dignitaires (6), de prononcer des censures contre des ecclésiastiques (7).

2° Il est tenu au consentement du chapitre (*consensus*), dans certains cas, déterminés par les canons, qui concernent tout le diocèse, et dans tous les cas qui touchent aux droits et à l'avoir du chapitre ou de certaines églises. Les canons désignent comme tels les cas suivants : l'élection d'un coadjuteur de l'évêque (8); l'aliénation des valeurs réelles des fondations (1); la collation des dignités ecclésiastiques, dont l'évêque et le chapitre doivent disposer ensemble (2); l'incorporation, l'union, l'amoindrissement, la division, l'abolition de bénéfices (3). On comprend qu'il y a, outre ces cas, encore d'autres circonstances où l'évêque doit demander soit l'avis, soit le consentement du chapitre, par cela que l'usage peut déroger au droit commun (4).

Ainsi les différents statuts des chapitres d'Allemagne renferment tantôt plus, tantôt moins de cas rentrant dans l'une ou l'autre de ces catégories. Et comme il a été accordé aux chapitres nouvellement érigés de se donner des statuts avec le consentement de l'archevêque ou de l'évêque, les évêques peuvent s'entendre avec leurs chapitres sur les cas dans lesquels l'avis ou le consentement des chapitres est exigible, en se fondant sur les principes du droit canon que nous venons de citer, en ayant égard aux usages en vigueur, *juxta ea quæ canones præcipiunt aut legitima exigit consuetudo* (5).

« En France, l'usage est tel à présent, de droit commun, que les évêques gouvernent seuls les diocèses sans la participation d'aucun chapitre. Ils appellent seulement dans leurs conseils ceux qu'ils jugent à propos d'y faire participer, et ils tirent ces conseillers du chapitre de leur cathédrale ou d'autres églises à leur choix. Les évêques sont dans l'usage d'exercer les fonctions de l'ordre

(1) *Voy.* CHAPITRE.
(2) *Conc. Trid.*, sess. XXI, c. 9 ; sess. XXIII, c. 18; sess. XXV, c. 6, 8, *de Reform.*
(3) *Voy.* COMPROMIS.
(4) C. 7, *de Arbitr.* (I, 43).
(5) C. 5, X, *de his quæ fiunt a Præl. sine consens. capit.* (III, 10).
(6) C. 4, X, *de his quæ fiunt a Præl.* (III, 10).
(7) C. 1, X, *de Excess. Prælat.* (V, 31).
(8) Sext., c. un., *de Cleric. ægrot.* (III, 5).

(1) C. 1, 2, 3, 7, X, *de his quæ fiunt a Præl.* (III, 20); c. 2, X, *de Donat.* (III, 24).
(2) C. 6, X, *de his quæ fiunt* (III, 10).
(3) C. 8, 9, X, *eod.* (III, 10); Clem., c. 2, *de Reb. eccl. non alien.* (III, 4). *Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. 15, *de Reform.*
(4) C. 6, X, *De his quæ fiunt* (III, 10). Sext., c. 3, *de Consuet.* (I, 4).
(5) *Voy. Esposizione dei sentimenti di Sua Santità* (*Pius VII*), d. d. 10 aug. 1819, n. 8, dans Münch, *Recueil de Concordats*, t. II, p. 383.

et de la juridiction sans la participation du chapitre; ils font seuls des mandements, des ordonnances, des règlements et des statuts sur les matières de foi et de discipline. »

PERMANEDER.

CONSERVATION DE SOI-MÊME, but auquel aspire de toutes ses forces tout être créé et vivant. L'instinct naturel, d'où dépend ce désir de conservation, est l'âme de tous les instincts. L'homme le partage avec les animaux; mais comme l'homme, en tant qu'être raisonnable, a une destinée plus haute que celle de tous les êtres qui l'entourent, c'est-à-dire une destinée morale, la conservation de lui-même n'est pas en lui un simple instinct, elle est un devoir. Si l'obligation de se perfectionner constitue la partie positive du devoir envers soi-même, celle de se conserver en forme la partie négative.

Quant à l'objet de ce devoir, il comprend non-seulement la vie, mais encore les biens extérieurs et l'honneur. La vie est sans doute l'objet le plus important, l'objet propre de ce devoir; les biens extérieurs sont les moyens nécessaires à la conservation de la vie; l'honneur est l'ornement de la vie et la condition qui lui donne du prix.

Le motif pour lequel la conservation de la vie est un devoir est l'amour même du devoir, l'obéissance envers la volonté sacrée de Celui qui nous ordonne de nous conserver. Mais, quelle que soit la stricte obligation que nous avons de conserver notre vie, comme moyen nécessaire à l'accomplissement de nos devoirs, il est cependant des cas où ce devoir a ses limites.

Si la vie ne peut être conservée qu'au prix de la vertu, l'obligation de la conserver cesse, la vie ne pouvant plus être le moyen d'accomplir le devoir et perdant par là sa valeur morale. La vie doit être sacrifiée quand parle un devoir supérieur : la vie actuelle n'est pas le plus grand des biens. Mais il ne s'ensuit pas que, pour remplir ou pour ne pas violer un devoir, il soit permis de se priver soi-même de la vie. Rien de plus évident que la contradiction que présente une telle action, à laquelle les âmes les plus nobles se sont laissé entraîner par l'urgence du moment ou un zèle aveugle. Le suicide n'est permis dans aucun cas et sous aucune condition. Rien n'est plus contraire au devoir que de troubler soi-même l'unique moyen donné pour le remplir. Tout moyen licite et juste peut et doit être employé pour se conserver, pour défendre son bien et son honneur.

Voyez le détail dans les articles VIE, HONNEUR, DÉFENSE PERSONNELLE, DEVOIR, SUICIDE.

FUCHS.

CONSISTENTES. *Voyez* PÉNITENCE (degrés de la).

CONSISTOIRES PONTIFICAUX ET ÉPISCOPAUX. Le nom de consistoire, *consistorium*, indiquant le lieu de réunion et la réunion même d'un collége consultatif, d'un conseil supérieur, se présente déjà sous les empereurs romains, qui, dans les circonstances importantes pour l'État, conféraient avec des conseillers pris parmi les personnages les plus expérimentés de l'empire (*consistores*, *comites*, *consistoriales*).

Dans l'Église on se servit d'abord de cette expression pour désigner le lieu où les prêtres se réunissaient comme conseillers de l'évêque; puis on l'appliqua à la réunion elle-même dans laquelle un prince de l'Église délibérait avec les dignitaires de son église sur des affaires importantes. Il y eut donc toujours, quant au fond, dans l'Église catholique, des consistoires pontificaux, archiépiscopaux et épiscopaux, c'est-à-dire des colléges ou des sénats qui formaient le conseil du Pape, de l'archevêque et de l'évêque; mais, quant à leur forme et à leur organisation actuelles,

les consistoires ne les ont obtenues qu'à la suite de l'organisation plus nette des colléges de cardinaux et des chapitres.

Le consistoire pontifical est formé par le collége des cardinaux réunis en sessions tantôt secrètes, tantôt publiques (1).

Les consistoires archiépiscopaux et épiscopaux se formèrent à la suite des vicariats généraux et des officialités.

La différence entre les vicariats généraux et les officialités se prononça dès le treizième siècle (2), en ce sens que les vicaires généraux, *vicarii generales*, exerçaient la partie spirituelle de l'administration épiscopale, l'officialité, *officiales principales*, la juridiction contentieuse et pénale des évêques. Souvent cependant la juridiction épiscopale se transmettait tout entière soit aux vicaires généraux, soit à l'officialité, sous le nom de l'un ou de l'autre.

Le cercle de leurs attributions s'étendit comme autrefois celui des archidiacres (3), dont les évêques avaient été obligés d'arrêter les empiétements, et auxquels ils avaient spécialement enlevé la connaissance et la décision des affaires de mariage et des affaires criminelles (4). Ainsi le vicaire général ou l'official devint le seul représentant régulier de la juridiction épiscopale, à l'exception de certains cas déterminés, pour lesquels il lui fallait un pouvoir spécial de l'évêque (5).

On sentit le besoin, pour le soutenir dans ses graves et actives fonctions, de lui donner l'assistance d'un conseil ou d'un chapitre présidé par lui, délibérant avec lui sur les affaires, et qu'on nomma le vicariat général, ou l'officialité générale, ou le consistoire. Aujourd'hui encore on donne, en Allemagne, ce nom au conseil qui assiste le grand-vicaire; mais généralement on appelle le conseil archiépiscopal ou épiscopal, auquel prennent part tous les membres du chapitre (en France, ceux seulement qui sont appelés par l'évêque), l'*Ordinaire*, sous la présidence du doyen, et il se divise en deux sections ayant chacune un certain nombre de conseillers, savoir : le vicariat général, sous la présidence du vicaire général, et le consistoire, sous la présidence de l'official.

Dans ce sens plus restreint le consistoire s'occupe des affaires litigieuses, surtout de mariage. Ainsi, en Bavière, les fonctionnaires chargés de traiter les affaires diocésaines (à l'exception des mariages) constituent l'ordinaire archiépiscopal ou épiscopal, et cet ordinaire se divise en vicariat général et en conseil ecclésiastique général, ayant chacun leurs affaires spéciales à suivre. Quant aux affaires de mariage, il y a un consistoire spécial ou un tribunal des mariages. — En Autriche, les chapitres se nomment, dans leurs rapports avec les archevêques, les évêques et les diocèses, *consistoires*, non dans un sens restreint, comme tribunaux des mariages (les affaires de mariage étant enlevées à la connaissance et à la décision des autorités épiscopales, en tant qu'elles ne touchent pas le côté purement ecclésiastique, et dans ce cas elles reviennent au vicaire général), mais dans le sens dans lequel, en Prusse, en Bavière et dans la province ecclésiastique du Haut-Rhin, on nomme l'ordinaire.

Dans le royaume de Saxe, le collége nommé « consistoire ecclésiastique catholique » diffère de ces consistoires épiscopaux. Il est institué pour administrer les affaires purement ecclésiastiques de l'Église catholique. Il est subordonné au vicariat apostolique, et

(1) *Voy.* CARDINAUX (consistoire de).
(2) Sext., c. 3, *de Temp. ord.* (1, 9).
(3) *Voy.* ARCHIDIACRE.
(4) *Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. 20, et sess. XXV, c. 14, *de Ref.*
(5) *Voy.* VICAIRE GÉNÉRAL.

composé, sous la présidence d'un directeur, de quatre assesseurs consistoriaux, deux ecclésiastiques et deux laïques, que le vicaire apostolique propose au roi. Les attributions de ce consistoire ont été déterminées dans un supplément spécial à l'ordonnance du 19 février 1827.

« En France, on n'applique pas le mot consistoire au conseil des évêques. Sauf l'acception primitive qu'il a conservée pour désigner l'assemblée des cardinaux, il a pris un sens tout spécial et désigne les conseils mixtes de l'Église protestante et ceux des Israélites. » *Voy.* l'article suivant.

PERMANEDER.

CONSISTOIRES PROTESTANTS.

1° On nomme ainsi les conseils composés de membres ecclésiastiques et laïques et institués par le souverain du pays, *jure episcopali*, pour surveiller et administrer les affaires ecclésiastiques, pour exercer sa juridiction dans les affaires de mariage et rendre des jugements dans les procédures concernant le clergé protestant. Le premier consistoire de ce genre fut fondé, en 1542, à Wittenberg, et servit de modèle à ceux que tous les autres souverains luthériens érigèrent dans leurs États. Aux consistoires sont subordonnés les superintendants, les doyens, les préposés (*præpositi*), les éphores, etc., qui n'ont pas de juridiction, mais qui sont purement chargés de surveiller les pasteurs de leurs districts, à peu près comme les doyens ruraux dans l'Église catholique. Les consistoires exercent leur autorité, dans la sphère qui leur est tracée, d'une manière indépendante, et analogue à l'autorité des fonctionnaires civils; seulement les souverains, en qualité de souverains et de dépositaires de la puissance ecclésiastique, se sont réservé certains droits dans l'exercice de cette puissance, et dans celui du pouvoir législatif concernant l'organisation, la forme du culte extérieur, la discipline de la commune, l'administration des biens de l'Église, etc. Quant aux consistoires, ils ont en général la direction des affaires intérieures, l'application et la conservation des lois, la surveillance sur les autorités et les institutions religieuses, la connaissance des délits commis par les ecclésiastiques dans leurs fonctions, le maintien de la discipline parmi les laïques, l'examen des candidats aux cures et autres fonctions, l'instruction des accusations portées contre des fonctionnaires inférieurs, etc. Il y a des consistoires immédiats, c'est-à-dire institués directement par le souverain, et médiats, c'est-à-dire dépendant des princes, comtes ou autres supérieurs et États autrefois feudataires de l'empire, dont le *jus consistorii* a été conservé, en ce sens que les autorités qu'ils instituent sont subordonnées aux consistoires locaux, mais sont tenus d'observer les instructions du consistoire général. Ces consistoires sont encore subdivisés, suivant l'étendue de leur circonscription, en consistoires inférieurs et supérieurs, et ces derniers eux-mêmes peuvent être subordonnés à une autorité centrale, soit au consistoire supérieur du pays, soit au ministère des affaires ecclésiastiques.

2° Chez les *réformés* le gouvernement ecclésiastique réside, conformément à l'organisation originaire de cette Église, dans les communes, représentées toutefois par des autorités ecclésiastiques. Tous les membres de la communauté prennent part à l'élection de ces autorités. L'enseignement, le service divin, le maintien de la discipline sont confiés par ces autorités supérieures à autant de colléges ecclésiastiques qu'il y a de communes, composés chacun de prédicateurs, d'anciens et de diacres, et portant le nom de conseil ecclésiastique, presbytérat, consistoire, et ces colléges sont unis à l'Église générale du pays au

moyen de synodes réguliers tenus par les pasteurs et les anciens.

Depuis qu'à l'exemple de la Prusse, moyennant une organisation aussi uniforme que possible de toutes ces Églises, les deux principaux partis protestants se sont unis, l'organisation des presbytères de l'une des confessions s'est mêlée à l'organisation des consistoires de l'autre.

En Autriche il y a deux consistoires institués à Vienne pour les sectateurs de la Confession d'Augsbourg et pour ceux de la Confession helvétique; leur juridiction s'étend sur les provinces allemandes, bohémiennes et galliciennes, sur l'Illyrie, Venise et le littoral. Le président de ces consistoires est catholique; les conseillers, moitié ecclésiastiques, moitié laïques, appartiennent aux deux confessions respectives et sont nommés par l'empereur. Ils ont une juridiction analogue à celle des consistoires catholiques ou de l'ordinaire épiscopal dans les affaires de mariage; ils n'en ont aucune dans les affaires judiciaires personnelles ou réelles, dans les affaires contentieuses et litigieuses ordinaires. Le pouvoir qu'ils exercent pour le maintien de la discipline et de la pénalité ecclésiastiques s'étend, sauf le recours des intéressés aux autorités locales, aux individus qui troublent les exercices publics du culte, qui scandalisent leur commune par leur conduite immorale, qui se rendent coupables envers leurs pasteurs et leur refusent l'obéissance qui leur est due. Ce sont les tribunaux séculiers qui connaissent de tous les autres délits politiques et civils.

En Prusse il y a pour chaque province un consistoire auquel, sous la direction du président suprême, sont soumises les affaires purement ecclésiastiques et celles des écoles, des confessions protestantes unies (luthérienne et réformée), savoir : l'organisation des synodes, la surveillance du culte, l'examen des candidats ecclésiastiques et leur ordination, la confirmation des présentations faites par les patrons pour les bénéfices, l'organisation des séminaires, la nomination des pasteurs et des instituteurs, la présentation et l'installation des superintendants confirmés par le roi, la surveillance sur la conduite et le ministère des ecclésiastiques, la suspension et le rappel des prédicateurs délinquants, la fixation des fêtes ecclésiastiques, la censure des livres scolaires, des ouvrages religieux et liturgiques. L'introduction de l'organisation synodale, décrétée en 1817 pour l'Église protestante de toute la monarchie, n'est devenue pratique que dans les provinces de la Prusse rhénane et en Westphalie.

En Bavière le roi exerce l'épiscopat protestant, qui lui est attribué en vertu de son droit de souveraineté, par un consistoire suprême, qu'il institue, auquel sont subordonnés les consistoires immédiats d'Anspach, pour la moyenne Franconie, la Souabe et Neubourg; de Bayreuth, pour la haute et basse Franconie, la basse Bavière, le haut Palatinat et Ratisbonne; de Spire, pour le Palatinat, et les deux consistoires médiats de Kreuzwertheim et de Thurnau. Ces consistoires, composés d'un président (le directeur ou le plus ancien conseiller de la confession protestante du cercle politique), de trois conseillers protestants, dont deux ecclésiastiques et un laïque, d'un secrétaire et d'un personnel de chancellerie, ont, quant à l'administration des affaires ecclésiastiques intérieures, une certaine indépendance, et sont, sous ce rapport, au niveau d'un directeur de cercle; mais ils lui sont subordonnés dans les affaires politiques et dans toutes les affaires qui appartiennent au droit du souverain, *jura circa sacra*. Ils n'ont aucune juridiction dans les affaires litigieuses. Les procès de divorce ne leur sont pas attribués; ils dépendent d'un tribunal pro-

testant unique, chargé des affaires matrimoniales, c'est-à-dire du tribunal d'appel de Bamberg, et, en seconde et dernière instance, du tribunal d'appel suprême du royaume. Le consistoire suprême se compose d'un président, d'un conseiller laïque et de quatre conseillers ecclésiastiques, dont l'un doit appartenir à la confession réformée, et du personnel inférieur ordinaire. Ce consistoire est subordonné au ministère des affaires ecclésiastiques et de l'instruction publique, dans toutes les circonstances prévues par le nº II de l'ordonnance qui les organise (1).

Dans le royaume de Saxe un décret du 27 juin 1835 institue quatre colléges administratifs provinciaux : les directions des cercles de Dresde, Leipzig, Zwickau et Budissin; maintient le consistoire de Glauchau; établit, pour obtenir une certaine unité dans les affaires religieuses, une autorité protestante ecclésiastique centrale, sous le nom de Consistoire général ecclésiastique, composé d'un président séculier, de cinq conseillers ecclésiastiques ordinaires, de deux assesseurs extraordinaires dans les affaires importantes, et purement subordonné au ministère des cultes. Ce consistoire général a une double propriété : il a une autorité indépendante, administrative et exécutive; il est en même temps le collége consultatif du ministère des cultes et de l'instruction publique. Sous le premier rapport il a dans ses attributions certaines affaires relatives à la nomination aux charges ecclésiastiques, aux fonctions d'instituteurs primaires et à l'enseignement religieux; sous le second rapport il a la mission d'assister de ses conseils et de ses avis le ministère des cultes dans toutes les affaires religieuses et ecclésiastiques, et de veiller en général avec conscience et connaissance de cause, par des représentations et des rapports convenables, au maintien et aux progrès de l'Église luthérienne évangélique. Le ministère des cultes, par son instruction du 27 juin 1835, a réglé les doubles attributions de ce consistoire général (1).

En Wurtemberg, depuis l'union du ministère des affaires ecclésiastiques et de l'instruction publique avec celui de l'intérieur, le consistoire protestant, composé d'un directeur, de quatre conseillers, dont un séculier et trois ecclésiastiques, est subordonné à ce ministère.

En Hanovre il y a des consistoires à Hanovre, Stade, Otterndorf et Osnabruck.

Dans le duché de Bade chaque commune évangélique a un conseil d'anciens librement élu (presbytère), comme organe de l'administration des affaires morales, religieuses et ecclésiastiques. Le second degré de la représentation ecclésiastique, formé par le synode spécial, qui, en règle générale, se réunit tous les trois ans, dans la résidence et sous la présidence du doyen, en présence d'un commissaire du gouvernement, est composé de tous les pasteurs du décanat et d'une députation de membres laïques des conseils ecclésiastiques, devant égaler la moitié au moins des membres ecclésiastiques. Toute l'Église est représentée par le synode général, qui se tient sous la présidence d'un commissaire du grand-duc. Ce synode, outre deux membres ecclésiastiques et deux membres laïques fonctionnaires du ministère évangélique, et un membre nommé par le grand-duc, et appartenant à la faculté de théologie de Heidelberg, est composé de telle sorte que tous les diocèses y envoient, en se réunissant deux par deux, un député ecclésiastique,

(1) Voy. l'*Édit d'organisation des Communes protestantes du royaume de Bavière*, du 26 mai 1818, § 103.

(1) Conf. les *Ordonnances des* 10 *avril et* 20 *juin* 1835 *du ministère des cultes* (*in Evangelicis*).

et, en se réunissant quatre par quatre, un député laïque.

Dans le grand-duché de Hesse, les autorités ecclésiastiques des provinces de Starkenbourg, de la Hesse supérieure et de la Hesse rhénane, ont leur centre commun dans le consistoire suprême de Darmstadt, directement subordonné au ministère de l'intérieur et de la justice.

Dans la Hesse électorale il y a quatre consistoires protestants, à Cassel, Marbourg, Hanau et Rinteln.

« En France, ce qui concerne les consistoires a été réglé par les *Articles organiques* des cultes protestants, promulgués par le premier Consul et insérés au *Bulletin des Lois*, le 28 germinal an X, 3e série, t. VI.

« D'après l'article XV, les Églises *réformées* ont des pasteurs, des consistoires locaux et des synodes.

XVI. « Il y a une église consistoriale par six mille âmes de la même communion.

XVII. « Cinq églises consistoriales forment l'arrondissement d'un synode.

XVIII. « Le consistoire de chaque église est composé du pasteur ou des pasteurs desservant cette église, et d'anciens ou notables laïques, choisis parmi les citoyens les plus imposés; le nombre de ces notables ne peut être au-dessous de six, ni au-dessus de douze.

XX. « Les consistoires veillent au maintien de la discipline, de l'administration des biens de l'église, et à celle des deniers provenant des aumônes.

XXIII. « Tous les deux ans les anciens du consistoire sont renouvelés par moitié.

XXIX. « Chaque synode est formé du pasteur et d'un ancien de chaque église.

XXX. « Les synodes veillent sur tout ce qui concerne la célébration du culte, l'enseignement de la doctrine et la conduite des affaires ecclésiastiques.

« Quant aux églises de la *Confession d'Augsbourg*, elles ont également des consistoires locaux et généraux (art. XXXIII).

XL. « Un consistoire général réside à Strasbourg.

XLI. « Il est composé d'un président laïque protestant, de deux ecclésiastiques inspecteurs et d'un député de chaque inspection (cinq églises consistoriales forment l'arrondissement d'une inspection, art. XXXVI). Le président et les deux ecclésiastiques inspecteurs sont nommés par le gouvernement.

XLIII. « Dans le temps intermédiaire d'une assemblée à l'autre, il y a un directoire composé du président, du plus âgé des deux ecclésiastiques inspecteurs et de trois laïques, nommés l'un par le gouvernement, les deux autres par le consistoire général. »

PERMANEDER.

CONSISTOIRES RUSSES. Chaque évêque de l'Église russo-grecque a dans son diocèse, pour veiller au maintien de la juridiction ecclésiastique, un collége propre, sous le nom de consistoire, composé de trois membres, qui sont ou archimandrites (abbés), ou hégoumènes (prieurs), ou protopopes (archiprêtres).

Au-dessous de ces consistoires sont placés les *cantoirs*, composés de deux membres et d'un notaire, et qui répondent, quant à leurs attributions, à peu près aux doyens ruraux de l'Église catholique.

CONSOLAMENTUM. *Voy.* ALBIGEOIS.

CONSOLATEUR. *Voyez* PARACLET.

CONSPIRATION DES POUDRES. Après avoir subi les plus longues et les plus cruelles persécutions, les Catholiques anglais espéraient enfin que le fils de Marie Stuart, Jacques Ier, apporterait un adoucissement à leur situation; mais ils se trompèrent; car ce faible monarque craignit d'exciter le mauvais vouloir des anglicans et des puritains en traitant les Catholiques avec douceur. Il ne laissa pas seulement en vigueur

toute la législation hostile aux Catholiques, mais il la renforça; les récusants (c'est-à-dire les Catholiques qui refusaient d'assister au culte protestant) furent notamment plongés dans la misère par les amendes intolérables auxquelles on les condamna, et dont on fit cadeau aux Écossais, leurs ennemis acharnés. Parmi ceux qu'atteignirent et ruinèrent ces amendes se trouvait *Robert Catesby*. Il était d'une ancienne et opulente famille; son père avait été plusieurs fois emprisonné en qualité de récusant; mais Robert, dès qu'il fut indépendant, renonça à sa foi, s'abandonna à tous les désordres d'une jeunesse effrénée, et finit par revenir en 1598 à la religion catholique.

L'histoire nous apprend ce dont le fanatisme rend capable. Elle nous apprend que les Hussites pillaient, volaient, dévastaient et tuaient pour la gloire de Dieu; le protestantisme enfanta les mêmes crimes pour s'établir. Les chefs de la réforme déchaînèrent par leur sanglante initiative les plus sauvages passions contre les Catholiques; la réaction amena naturellement de la part de ces derniers des représailles inspirées par un fanatisme désespéré.

C'est ainsi que Robert Catesby, s'associant à quelques autres gentilshommes catholiques, dont les principaux étaient Percy, Digby, Winter et Wright, forma, en 1605, le plan d'une conjuration dont le but était de faire sauter, au moyen de la poudre, à la première session du parlement, le local des séances, le roi et les membres des deux Chambres. Les conjurés louèrent un caveau qui s'étendait sous le palais du parlement, avec un bâtiment attenant, le remplirent de trente tonneaux de poudre et creusèrent une mine à partir du bâtiment loué par eux. Cet horrible projet fut découvert quelques jours avant l'ouverture du parlement, lord Mounteagle ayant reçu l'avertissement anonyme de ne pas se rendre à la première séance du parlement, qui serait signalée par une affreuse catastrophe. Le roi soupçonna immédiatement la vérité; on visita les caveaux du parlement; on trouva les tonneaux remplis de poudre, les préparatifs immédiats du plan, et un serviteur de Percy, nommé Fawkes, qui devait allumer la mine et sauter avec elle. Les conjurés prirent la fuite; quelques-uns tombèrent les armes à la main; les autres furent saisis, avouèrent leur projet et moururent sur l'échafaud. Parmi les condamnés se trouvait le provincial des Jésuites anglais, le P. Henri Garnet, qu'on prétendait avoir participé à la conjuration avec deux autres Jésuites, les PP. Gérard et Greenway, pour avoir reçu le serment par lequel les conjurés, au moment de communier, s'étaient, engagés à exécuter leur projet. La vérité est que Garnet avait entendu parler de la conspiration, mais seulement au tribunal de la Pénitence, et qu'il avait tout fait pour détourner les conjurés de leur dessein; ceux-ci déclarèrent, dans leurs interrogatoires et sur l'échafaud, l'innocence du provincial et de ses deux confrères. Le P. Garnet nia avec une héroïque constance, au milieu des plus cruelles tortures, toute espèce de participation au projet, et déclara qu'il regrettait non de mourir, mais de n'avoir pu détourner des Catholiques d'un aussi criminel dessein. La vérité, qui ne laissait de doute à personne, ne put le sauver. On s'inquiétait bien moins de punir un coupable réel que d'exciter, en le frappant, la haine inexorable du peuple contre le Pape, les Jésuites et toute l'Église catholique, et de glorifier l'œuvre de la réforme par un sanglant triomphe. Le parlement ordonna, en mémoire de l'heureuse découverte de la conspiration, une fête annuelle fixée au 5 novembre. Cette fête, connue sous

le nom de Guy Fawkes, s'est conservée jusqu'à nos jours en signe de mépris, d'injure et de calomnie contre les Catholiques. Une prière fut introduite en outre dans la liturgie anglaise pour demander au Ciel de garantir l'Angleterre des Catholiques, ses ennemis les plus cruels et les plus sanguinaires.

Cf. Lingard, *Histoire d'Angleterre*; Döllinger, *Manuel de l'histoire de l'Église*; Jouvency, *Hist. Soc. Jesu*; les articles Garnet, Grande-Bretagne, Jacques I, Haute Église et Paul V.

Schrödl.

CONSTANCE, fille de Constance Chlore et de Théodora, demi-sœur de Constantin le Grand, fut mariée par ce dernier à Licinius, en 313. Après la mort de Licinius, en 325, elle vécut à la cour de son frère, qui ne lui fit point expier les fautes de son mari, mais chercha au contraire à la dédommager de toutes les privations qu'elle avait souffertes durant la dernière guerre contre Licinius (1). Elle était en rapport intime avec Eusèbe de Césarée, et il existe encore des fragments d'une lettre de cet évêque à la princesse (2), dans laquelle il répond négativement à la demande qu'elle lui avait faite de lui envoyer une image du Christ. Ce même Eusèbe lui donna pour diriger sa conscience un prêtre, partisan de la doctrine d'Arius, qui conquit sa pénitente à la cause de l'arianisme. L'influence de Constance sur son frère était grande, et, si l'on peut s'en rapporter au témoignage de Philostorge (3), elle exerça même une forte pression sur un assez grand nombre d'évêques réunis au concile de Nicée.

En mourant (327) elle recommanda à son frère le prêtre qui l'avait dirigée, et dont l'empereur prit soin. Il vécut à la cour et y travailla dans l'intérêt des Ariens, d'abord en secret, plus tard ouvertement, lorsqu'il remit le testament de Constantin à son fils Constant, dont il connaissait le caractère flexible et facile à gouverner.

(1) Théod., l. II, c. 2.
(2) *Act.*, 6, *Conc. Nicæn.* II.
(3) *Hist. eccl.*, l. I, c. 8.

Thaller.

CONSTANCE CHLORE, fondateur de la dynastie flavienne, descendait par sa mère de l'empereur Claude II (1).

Lorsque Dioclétien partagea l'empire avec Maximien, tous deux reconnurent qu'il était avantageux d'élire encore deux coopérateurs, sous le nom de Césars, et de leur confier les provinces menacées soit par des troubles civils, soit par des invasions ennemies. Leur choix tomba sur Galérius et Constance, qui, après avoir répudié sa première femme, Hélène (2), avait épousé Théodora, fille de Maximien (3). Les empereurs conférent à Constance les provinces situées au delà des Alpes, c'est-à-dire l'Espagne, la Gaule et la Grande-Bretagne. Ce furent surtout la Bretagne et la Gaule qui attirèrent l'attention et occupèrent l'activité de Constance.

La Gaule avait beaucoup souffert par la révolte des paysans, par l'invasion des populations allemandes. En Bretagne Carausius s'était soulevé contre la domination romaine, et Allectus, après la mort de Carausius, avait pris les rênes du gouvernement. Mais Constance parvint rapidement, par son courage, sa résolution et sa prudente administration, à rétablir, dans les deux provinces, l'autorité des aigles romaines.

Dioclétien ayant, après dix-huit ans de calme laissé aux Chrétiens, renouvelé les anciennes persécutions par quatre

(1) Eutrope, l. 8.
(2) *Excerpta Vales.*, I.
(3) Eutrope, l. c.

édits successifs (303-304), que lui suggéra son collègue Galérius (1), Constance fut, parmi les quatre maîtres de l'empire, le seul qui, malgré les ordres cruels de l'empereur, ne se montra pas hostile aux Chrétiens. On ne peut lui attribuer le martyre de beaucoup de fidèles qui furent frappés en Espagne et dans les Gaules, les gouverneurs de ces provinces, éloignés de Constance, se croyant obligés d'agir conformément aux édits impériaux, et Constance ne pouvant, vu les distances considérables qui les séparaient, s'opposer à leur zèle sanguinaire.

Il est certain que, quant à lui, il ne se servit des édits de Dioclétien que pour éprouver la fidélité et la constance religieuses de ceux qui l'entouraient (2); car on célébrait le culte chrétien dans son propre palais, et, pour obéir aux édits impériaux, il se contenta de faire renverser quelques églises. Jamais un ordre hostile aux Chrétiens n'émana de la bouche de Constance (3); il témoigna au contraire sa faveur à leur égard lorsqu'il fut élevé à la dignité d'Auguste, à Milan, tandis que Galérius l'était à Nicomédie, après la double abdication de Dioclétien et de Maximien, du 1er mai 305.

Constance donna, aussitôt après son élévation, les ordres les plus sévères aux gouverneurs d'arrêter toutes les persécutions contre les Chrétiens et de leur rendre toutes les églises qui leur avaient été enlevées (4). Malheureusement la joie universelle que causa son élévation ne fut pas de longue durée, car il tomba malade au bout de quinze jours de règne et mourut, le 25 juillet 306, à Évoracum, en Bretagne. Le désintéressement et l'impartialité avec lesquels il administra les pays soumis à son autorité lui valurent le respect et l'affection de ses contemporains (1).

THALLER.

CONSTANCE II. Flavius-Jules (337-361), fils de Constantin le Grand et de Fausta, né en 317, obtint, lors du partage de l'empire, à la mort de Constantin, la Thrace, l'Asie, l'Égypte et l'Orient. Le portrait que S. Hilaire de Poitiers nous donne de ce prince est effrayant, et l'histoire n'en confirme que trop l'exactitude. « D'un orgueil sans mesure, dit S. Hilaire, luttant contre Dieu, sévissant contre son Église, ennemi du Christ tout en voulant paraître Chrétien, faisant des symboles de foi et vivant sans foi ni loi; impie qui méconnaît les saints, qui persécute les bons évêques et les remplace par d'ambitieux simoniaques, il entretient les divisions par ses intrigues, attire dans ses filets par de perfides caresses et étouffe ceux qu'il embrasse; il trahit et veut n'être pas soupçonné de perfidie; il ment et espère qu'on ne s'en apercevra pas; aimable dans la forme, sans bienveillance réelle, ne faisant, en un mot, que sa volonté, et cachant soigneusement au monde ce qu'il veut. »

Gagné par les Eusébiens à la cause d'Arius (2), il persécuta les évêques orthodoxes, mit à leur place des partisans de l'arianisme; appela ainsi Eusèbe de Nicomédie au siége de Constantinople, à la place du fidèle Paul; toléra l'usurpation du siége d'Alexandrie par Grégoire et repoussa les lettres synodales des évêques orthodoxes de l'Égypte, entre autres celles de S. Athanase (3). Ce fut surtout cet héroïque évêque que le parti arien, Constance à sa tête, poursuivit avec une haine aveugle. Après avoir cédé aux instances de son frère, Cons-

(1) Lact., *de Morte persec.*, c. 11. Quinard, p. 246. Eusèbe, *de Vita Const.*, l. II.
(2) Eusèbe, *Vita Const.*, l. I, c. 16.
(3) Eusèbe, l. VIII, c. 13.
(4) Eusèbe, *de Martyr. Palæst.*, c. 13.

(1) Eutrope, l. 10.
(2) *Voy.* ARIUS.
(3) *Voy.* ATHANASE

tant Ier (1), et avoir consenti à la convocation d'un concile universel à Sardique (347), il ratifia, sans enquête ultérieure, les abominables traitements que les Eusébiens, revenant du synode, firent subir aux évêques orthodoxes.

Cependant, lorsque les députés du concile de Sardique rejoignirent Constance à Antioche et lui remirent les lettres de recommandation de son frère Constant, qui menaçait de lui déclarer la guerre s'il ne rétablissait sur leurs siéges les évêques dépossédés, Constance commença à être ébranlé.

Les Eusébiens avaient comploté un projet infâme pour avilir les députés aux yeux de l'empereur. Le complot fut dénoncé, et Constance, devenu défiant à l'égard des Ariens à la suite de cette découverte, ou effrayé par les menaces de son frère, rappela les évêques bannis, écrivit lui-même trois lettres à S. Athanase pour l'inviter à revenir à Alexandrie (2), et s'opposa aux prétentions des Ariens, qui, à la mort de Grégoire, voulurent mettre un des leurs sur le siége de Constantinople. Socrate rapporte que Constance, ayant eu une entrevue avec Athanase, se sépara de ce grand homme plein d'admiration, écrivit immédiatement aux Églises, de sa propre main, pour les engager à s'unir à leur évêque par une tendre affection, à rester unies entre elles dans la paix et la charité, et ordonna aux autorités d'Égypte d'anéantir dans les actes tout ce qui jamais avait été fait contre S. Athanase (3).

Ces bonnes dispositions durèrent jusqu'après la mort de Constant, qui fut tué par l'usurpateur Magnence, Constance étant lui-même dans une situation difficile vis-à-vis de Magnence, et devant tout sacrifier pour conserver la faveur de S. Athanase, dont il connaissait l'immense influence sur la multitude. Mais à peine Magnence fut-il vaincu que les véritables dispositions de l'empereur éclatèrent derechef, qu'il prêta l'oreille aux nouvelles accusations des Eusébiens contre Athanase et ne se prêta que trop à leurs pervers desseins. Les Eusébiens ajoutèrent à leurs vieilles calomnies qu'Athanase avait inspiré à Constant des dispositions hostiles à son frère Constance, qu'il s'était secrètement entendu avec l'usurpateur Magnence, etc., etc. Constance, au concile d'Arles (1), convoqué par le Pape Libère pour concilier les esprits, sut tellement intimider les évêques présents que, à l'exception de Paulin de Trèves, tous déclarèrent, conformément au désir de l'empereur, Athanase coupable et le révoquèrent.

Le Pape, à qui l'on rendit compte de la manière dont l'empereur avait obtenu ce résultat, convoqua un nouveau concile (2) qui se réunit à Milan (355). Constance pensa qu'il lui serait facile d'en diriger les décisions suivant ses intentions, comme il l'avait fait à Arles. Il assistait aux sessions, caché derrière un rideau ; mais il ne put se résoudre à jouer longtemps ce rôle purement passif. Lucifer de Cagliari ayant déclaré blasphématoire un édit qu'on avait lu, par ordre de l'empereur, au sein du concile, Constance s'élança, l'épée nue, au milieu de l'assemblée, pour faire, par ce nouveau moyen, sanctionner sa volonté comme une loi de l'Église, et ordonna le bannissement ou l'emprisonnement de tous ceux qui résisteraient à cet argument sans réplique. Grâce à cette violence inouïe, toutes les décisions du concile furent conformes à sa volonté. Toutefois l'empereur n'était pas satisfait, car il savait bien que sans la

(1) *Voy.* CONSTANT Ier.
(2) *Apol. contra Arian.*, 170-175.
(3) Socrat., II, c. 23. Sozom., III, c. 22. Théod., III, c. 22 : II, c. 12.

(1) *Voy.* ARLES (concile d').
(2) Hilar., *Fragm.*, f. 329.

confirmation du Pape tous ces décrets du concile ne seraient jamais reconnus par l'Église. Voulant donc obtenir cet assentiment, Constance envoya son affidé Eusèbe, le premier d'entre ses eunuques, à Rome, pour obtenir de Libère, par des promesses ou des menaces, la confirmation des actes de Milan. Le Pape résistant aux unes comme aux autres, le préfet de Rome reçut l'ordre de s'emparer de sa personne, de l'envoyer à l'empereur, devant lequel Libère fut aussi inébranlable que dans Rome, ce qui lui valut d'être immédiatement exilé à Béroé. Le même sort fut réservé à plusieurs évêques d'Italie, au centenaire Osius, évêque de Cordoue, le vigoureux défenseur de la foi catholique au concile de Sardique, qui fut relégué à Sirmium, tandis que S. Hilaire de Poitiers, l'orateur du concile de Béziers, fut banni en Phrygie. Mais il fallait renverser le chef même des adversaires du parti arien, et Constance n'hésita pas. Cependant Athanase, entouré de ses fidèles, fut arraché malgré lui aux mains des soldats chargés de le tuer et parvint à s'enfuir dans le désert. Constance l'y poursuivit en demandant aux rois d'Éthiopie de défendre à Frumentius, disciple d'Athanase, toute communauté avec l'évêque d'Alexandrie.

Débarrassé du Pape et de S. Athanase, Constance agit comme pontife suprême de l'empire, instituant et déposant à son gré les évêques, dont il faisait de purs instruments de ses entreprises contre la foi catholique. Mais à peine fut-il séparé du centre de l'Église qu'il devint le jouet des partis qui déchiraient le sein même de l'arianisme, et qui l'entouraient de leurs intrigues, de leurs artifices et de leurs violences. Les synodes qu'ils tinrent coup sur coup augmentèrent le désordre, divisèrent de plus en plus les Ariens entre eux, et déclarèrent article de foi, sous l'autorité de l'empereur, tel symbole que, peu de temps auparavant, ils avaient rejeté comme une erreur inadmissible. Constance variant chaque jour d'opinion et de formule de foi, n'était d'accord avec lui-même que dans sa haine contre la doctrine catholique, qu'il prétendait anéantir, sans savoir ce qu'il mettrait à la place. Il défendait aussi bien, malgré leur opposition, la formule de foi de Sirmium que celle d'Antioche, et, tandis qu'au concile de Constantinople (360) il évitait de se prononcer publiquement en faveur des Ariens stricts, il profita de la déposition de Mélétius, évêque d'Antioche, pour adopter sans pudeur leur symbole. En vain S. Hilaire, S. Athanase, Lucifer de Cagliari lui firent entendre leur voix : l'opposition l'irritait, et on pouvait s'attendre que, dans son orgueil illimité, il donnerait des ordres encore plus durs à l'égard de l'Église catholique et de ses confesseurs, lorsqu'il fut arrêté dans ses projets impies par une expédition contre Julien, proclamé empereur dans les Gaules, expédition durant laquelle il tomba malade et mourut à Mopsocrène, petite ville dans les environs de Tarse, le 3 novembre 361.

Thaller.

CONSTANCE, corégent d'Honorius depuis 421, naquit à Naisse, en Dacie (1). Prosper et Idace, et Baronius qui les suit, donnent à tort l'an 420 comme celui de son élévation au titre d'Auguste. Théophane assigne l'année 421, et ajoute qu'il fut élevé à ce rang par Honorius le 6 des ides de février, et le Code théodosien est d'accord avec cette date, les lois qui parurent du 10 mars au 28 juillet 421 portant son nom. Il conquit la confiance de l'empereur et du peuple, en sa qualité de général, par sa prudence et sa bravoure, autant que par son inébranlable fidélité envers l'empereur Honorius, durant la sédition des

(1) Labbé, *Notæ in Olympiodorum*, p. 101.

provinces, qu'avaient provoquée Constantin, Géronce et Maxime, et qu'il parvint à étouffer. Aussi, d'après le témoignage d'Olympiodore, toutes les voix le proclamaient-elles digne du trône, εἶδος ἄξιον τυραννίδος (1). Créé consul en 414 (2), il épousa, en 417, Placidie, sœur de l'empereur Honorius et veuve du roi des Goths Ataulphe, dont il eut, en 419, un fils qui devint l'empereur Valentinien III (3). Il promulgua, durant le court espace de son règne de sept mois, une loi contre les Pélagiens, adressée au préfet de Rome Volusien (4). Il renouvelle dans cette loi, probablement à la demande d'une députation de l'évêque Alypius, les décrets antérieurs contre les hérétiques, qui entretenaient la haine et la désunion parmi le peuple. Il lui recommande instamment de rechercher les adversaires de la vraie foi, qui outragent la grâce divine par leur doctrine, et surtout Cœlestius, de les chasser, de les tenir au moins à une distance de cent milles de Rome et de ses environs. Constance se préparait à une expédition contre l'Orient, pour s'y faire reconnaître comme corégent de l'empereur, lorsqu'il mourut, avant d'avoir pu réaliser son projet, le 2 sepbre 421.

THALLER.

CONSTANCE (CONCILE DE). Nous montrerons dans l'histoire du concile de Pise (1409) (5) pourquoi cette assemblée ne put résoudre le problème qui lui était dévolu, et pourquoi, au lieu de mettre un terme au schisme, elle se sépara en laissant trois Papes se disputant l'empire de la chrétienté. Les événements qui suivirent immédiatement le concile de Pise, l'autorité que prit sur l'excellent Alexandre V le perfide cardinal-légat Balthazar Cossa, l'élection de ce cardinal mal famé, succédant à Alexandre V sous le nom de Jean XXIII, et surtout le concile convoqué par ce dernier à Rome, et qui ne fut qu'une véritable dérision, tout prouvait plus clairement que jamais que, dans les circonstances données, les conciles universels ne pouvaient réussir sur le sol italien.

Sigismond, élu empereur, profita des circonstances difficiles où Ladislas V, roi de Naples, avait placé Jean XXIII, pour faire consentir le Pape, en échange de l'appui qu'il lui promettait, à ce que le prochain concile universel, qui, d'après un décret du concile de Pise, devait avoir lieu dans un délai de trois ans, se réunît en Allemagne. Enfin, après s'être entendu avec le Pape, l'empereur publia, en octobre 1413, que le concile s'ouvrirait, le 1er novembre 1414, à Constance. Jean XXIII convia tous les évêques à s'y trouver, et résolut, après bien des sollicitations, à s'y rendre en personne. Cependant, plus il s'approchait de Constance, plus il regrettait cette résolution. Sa voiture ayant versé, dans les Alpes, non loin de Constance, il s'écria : « Me voilà à terre, au nom du diable! Mieux valait rester à Bologne! » Et lorsqu'il aperçut Constance : « Hélas! dit-il, voilà le piége tendu au renard! » La suite du Pape se composait de six cents personnes, parmi lesquelles se trouvaient trois patriarches, vingt-deux cardinaux, vingt archevêques, quatre-vingt-douze évêques, cent vingt-quatre abbés, chacun de ces prélats avec une suite composée d'ecclésiastiques du second ordre (1). En outre, il parut à Constance une foule de docteurs en théologie, en droit civil et en droit canon, de députés des universités. Si l'on ajoute à tout ce personnel celui

(1) *Olymp.*, edit. Labbé, p. 8.
(2) *Ibid.*, l. c., p. 96.
(3) Labbé, l. c., p. 99.
(4) *Appendix ad Opera S. Augustini*, edit. Maur., t. X, p. 126. Photius, *Cod.*, 53, p. 19.
(5) *Voy.* PISE (concile de).

(1) Conf. l'art. COSME DE MÉDICIS.

de l'empereur avec sa cour (plus de mille personnes) et un nombre extraordinaire de princes attirés par les grandes espérances qu'inspirait ce concile, on comprendra que ce fut une des assemblées les plus nombreuses et les plus brillantes qui se fût jamais réunie pour prononcer sur les affaires de l'Église ; on comprendra aussi combien était mal fondé le reproche adressé au concile d'avoir été l'occasion d'une réunion d'acteurs, de bateleurs, de gens désœuvrés et sans aveu, évidemment attirés par la foule de gens du monde que la curiosité autant que les affaires réunissaient à Constance.

Le 5 novembre Jean XXIII ouvrit le concile, et le 16 fut tenue la première session publique. Il avait une triple tâche : 1° *abolir le schisme ;* 2° *anéantir l'hérésie ;* 3° *réformer l'Église.*

I. Le plan du Pape était, en s'appuyant sur le concile de Pise, qui avait déposé Grégoire XII et Benoît XIII, de se faire reconnaître comme le successeur légitime d'Alexandre V, élu à Pise, et de garantir ainsi d'abord sa position personnelle contre les prétentions de ses deux adversaires, qu'on obligerait de déposer leur dignité ; puis d'établir, par la discussion même de l'hérésie, son autorité pontificale, et de remettre la question de réforme à un temps indéterminé, par quelques vagues promesses et certaines garanties écrites. C'est dans ce sens que plusieurs cardinaux rédigèrent un projet sur la marche des délibérations. Mais Pierre d'Ailly (1) pénétra le plan et fit déclarer que le concile actuel n'était pas tenu aux conclusions de la précédente assemblée, un concile universel étant lui-même sujet à se tromper sur des faits ; que Grégoire et Benoît ne pouvaient être menés qu'à une abdication volontaire. L'arrivée de l'empereur (25 décembre 1414) assura le triomphe de Pierre d'Ailly, et la proposition du cardinal Fillastre, qui demandait qu'on terminât le schisme par la renonciation volontaire des trois Papes, eut beaucoup de succès. La cause de Jean perdit encore plus de terrain lorsque, contrairement à son désir, non-seulement les évêques, les abbés et les prélats, mais les fondés de pouvoirs des princes et des chapitres, les docteurs en théologie et en droit obtinrent la faculté de voter, et que l'on décida qu'on voterait, non par tête, mais par nation, savoir : les nations allemande, anglaise, française, italienne, et plus tard, après l'abdication de Benoît XIII, la nation espagnole. La multitude des évêques italiens, par lesquels Jean se croyait assuré de la majorité, fut réduite à une voix. Jean, voyant qu'il avait perdu l'influence qu'il se croyait acquise par ce moyen, chercha à la regagner clandestinement en se mêlant par ses affidés aux délibérations des commissions, et en répandant partout, comme un démon, la calomnie et la division ; mais rien ne put sauver sa cause. Il arriva d'Italie une accusation anonyme qui imputait au Pape, en soixante-dix articles, les plus abominables crimes, avec une exagération évidente. Le concile agit avec beaucoup de modération et demanda au Pape de renoncer volontairement à sa dignité. Jean s'y montra disposé si les deux autres Papes voulaient en faire autant (16 février 1415). Serré de plus près encore après l'arrivée des députés de l'université de Paris, ayant Gerson (1) à leur tête, il promit même d'abdiquer dans tous les cas, si sa renonciation devait faire cesser le schisme ; seulement on ne put obtenir de lui qu'il nommât des fondés de pouvoir comme garanties de son abdication. On craignit alors qu'il ne songeât à fuir, et, quoique l'empereur eût pris

(1) *Voy.* AILLY (d').

(1) *Voy.* GERSON

toutes les précautions contre cette éventualité et qu'il fît exactement surveiller Frédéric, duc d'Autriche, protecteur spécial du Pape, celui-ci profita d'un tournoi qu'avait donné le duc d'Autriche pour détourner l'attention, se sauva, déguisé en palefrenier, le soir du 20 mars 1415, et gagna Schaffhouse. Il écrivit de là à l'empereur une lettre dans laquelle il feignait d'avoir été menacé dans sa personne à Constance, afin de parvenir ainsi moins à justifier sa fuite qu'à provoquer la prorogation ou la dissolution du concile, plusieurs prélats se montrant disposés à suivre ses ordres et à se rendre auprès de sa personne. Mais la provocation du Pape produisit un effet diamétralement opposé dans l'immense majorité des prélats, qui, dès lors, se rapprochèrent davantage.

Outrés de tous ces artifices, et se demandant où on en arriverait si l'on faisait dépendre le salut de l'Église des caprices d'une volonté, les Pères de Constance furent presque fatalement poussés à une opinion aussi exagérée que celle qu'ils combattaient, savoir : que le Pape n'est qu'un membre, que l'Église constitue l'ensemble, et *que le concile universel est au-dessus du Pape et peut rendre des décisions valables même sans le Pape*. Ce fut sur ces principes, comme l'exposa tout au long l'ardent Gerson dans un discours adressé au concile, qu'ils voulurent établir les solides bases de l'Église. Ces principes, sans qu'on eût égard aux propositions de Jean de nommer des plénipotentiaires pour traiter de son abdication et conférer à Nice avec Benoît XIII sur l'abolition du schisme, devaient, à la demande de Gerson, être formellement érigés en décrets.

Dans la troisième session, du 26 mai, on proclama provisoirement que le concile avait été régulièrement convoqué, qu'il avait régulièrement commencé et continué ses sessions, qu'il n'était pas dissous par le départ du Pape et de plusieurs prélats; qu'il ne pouvait l'être avant que le schisme fût entièrement éteint, que l'Église fût réformée dans sa doctrine, ses mœurs, sa tête et ses membres ; qu'il ne pouvait être transféré ailleurs que par des motifs raisonnables que le concile seul déterminerait, et qu'aucun membre du synode ne pouvait s'en éloigner sans permission et sans avoir remis son pouvoir à un de ses collègues.

D'Ailly et Zabarella, les seuls cardinaux qui eussent assisté à la troisième session, déclarèrent qu'ils resteraient du côté de Jean s'il tenait sa parole de céder, que dans tous les cas ils demeureraient unis au concile. Mais toute la confiance qu'on avait eue dans le Pape s'était évanouie, et on se hâta, sur les instances de Sigismond, de promulguer dans une congrégation générale (28 mars) les propositions formulées par Gerson, et par lesquelles le concile de Constance posa les bases principales d'une opinion fort connue sur la constitution de l'Église. Voici ces propositions :

1° Le concile de Constance, réuni régulièrement dans le Saint-Esprit, constituant un concile universel et représentant l'Église militante, *tient son pouvoir immédiatement du Christ*. Chacun, de quelque état qu'il soit, même le Pape, est tenu de lui obéir en tout ce qui concerne la foi, l'extinction du schisme, la réforme de l'Église dans son chef et ses membres.

2° Quiconque, de quelque état qu'il soit, même le Pape, refuse d'obéir aux décisions de ce concile ou d'un futur concile universel, dans les points indiqués ci-dessus, doit subir une pénitence et un châtiment proportionnés à sa faute, et pour l'application desquels on peut avoir recours au bras séculier.

3° L'absence du Pape est scandaleuse et le fait soupçonner d'être favorable au schisme et d'être un hérétique.

4° Le Pape Jean, comme tous ceux qui ont été convoqués au concile, a toujours joui et doit jouir à l'avenir de sa pleine liberté.

Quelques cardinaux ayant trouvé ces articles durs et injurieux, à la suite de diverses conférences, le concile proclama, dans la quatrième session (30 mars), les conclusions suivantes :

1° La première proposition, sans les mots : en ce qui concerne la réforme de l'Église dans son chef et ses membres.

2° Le Pape ne peut éloigner de Constance, sans le consentement du concile lui-même, la cour romaine, et spécialement les fonctionnaires dont l'absence entraînerait la dissolution du concile. Toutes les peines que le Pape a prononcées contre ceux qui n'ont pas suivi son rappel du concile sont levées.

3° Le Pape ne peut nommer des cardinaux pendant son absence.

A peine ces conclusions modérées furent-elles publiées que le bruit se répandit que Jean était parti de Schaffhouse pour Laufenbourg et avait formellement retiré sa promesse d'abdiquer. Comme la plupart des Italiens abandonnèrent alors Constance et suivirent Jean, ceux qui pensaient qu'on avait eu trop d'égards pour le Pape dans tout ce qu'on avait fait jusqu'alors insistèrent d'autant plus vivement pour qu'on proclamât, comme décrets formels du concile, les articles qui proclamaient la supériorité du concile universel sur le Pape, parce que ces articles seuls garantissaient la continuation du concile. En effet, dans la cinquième session (6 avril), le concile promulgua dans leur entier les deux premiers articles de la congrégation générale du 28 mars, puis la seconde conclusion de la quatrième session ; enfin les articles 3 et 4 de la congrégation générale (1).

L'empereur mit au ban de l'empire Frédéric, duc d'Autriche. Le Pape, se sentant de plus en plus menacé, s'éloigna et se rendit à Fribourg en Brisgau, qui appartenait à Frédéric, et de là à Brisach. Les délibérations du concile qui continuèrent alors manifestèrent les incertitudes des esprits, hésitant entre l'audace d'un principe proclamé à la hâte et violant le droit et la foi religieuse de l'époque. Tandis qu'on songeait à Constance à exclure complétement des délibérations les cardinaux, comme trop partiaux en faveur de Jean, le concile négociait encore patiemment avec son adversaire schismatique pour l'engager à revenir et à abdiquer volontairement. Ce ne fut qu'après avoir vu l'inutilité de cette dernière demande que, dans la septième session (2 mai), il cita le Pape devant lui, et, dès le 14 mai, dans la dixième session, avec une précipitation regrettable, prononça la suspension, que suivit alors seulement l'enquête sur les soixante-dix articles de l'accusation dont il a été question plus haut. Cinquante de ces articles, la plupart relatifs à la simonie et à l'immoralité, furent affirmés par serment; les autres furent mis de côté par égard pour le Saint-Siége. On amena Jean XXIII captif à Radolfszell, sur le lac de Constance ; on lui enleva le sceau et l'anneau du pêcheur, et, à la suite de la décision de la onzième session, du 25 mai, cinq cardinaux lui communiquèrent la sentence de déposition, qu'il reconnut par écrit. Cette communication faite, on transféra pendant quelque temps le Pape déposé à Gottlieben, près de Constance, puis on le confia à la garde de l'électeur palatin, à Heidelberg. Grégoire XII abdiqua de son côté d'une manière prompte et honorable (13 mai 1415) ; mais le rusé Benoît XII (Pierre de Luna) résista longtemps, quoique l'Espagne et l'Écosse seules fussent encore de son obédience. En vain Sigismond eut une entrevue

(1) *Voy.* CONGRÉGATIONS dans les conciles généraux.

avec lui à Perpignan (juillet 1415). Pierre de Luna se rendit dans la forteresse de Peniscola, en Aragon. Tous les princes de son obédience se rattachèrent, à la suite d'une conférence tenue à Narbonne, au concile, et signifièrent à Pierre qu'ils renonçaient à lui obéir, par l'intermédiaire de Vincent Ferrier, son ancien confesseur. Aussi les députés espagnols assistèrent-ils au concile à partir de la vingt-deuxième session (octobre 1416). Dans sa vingt-troisième session le concile ouvrit le procès de Benoît. On lui donna les délais nécessaires pour comparaître et se défendre. Ce ne fut que dans la trente-septième session (26 juillet 1417) qu'il fut déposé, comme parjure, fauteur du schisme, et hérétique par rapport à l'article du Symbole : Je crois *une* Église sainte et catholique.

Ainsi trois ans s'écoulèrent avant que le concile eût achevé sa première tâche : éteindre le schisme.

II. Les articles *Huss* et *Jérôme de Prague* montreront ce que le concile statua par rapport à sa seconde tâche, l'union dans la foi ou l'extinction de l'hérésie.

III. Restait le troisième point de sa mission : la réforme de l'Église.

Une lutte violente s'engagea sur la question de savoir si l'on commencerait par l'élection d'un nouveau Pape ou par la réforme de l'Église. Les Allemands, Sigismond surtout, et les Anglais se prononcèrent pour ce dernier parti. La réforme, disaient-il, qui doit commencer par le chef, trouvera précisément les plus grands obstacles dans ce chef : crainte singulière, justifiée cependant par une longue et triste expérience que le concile avait du Pape qu'il tirerait de son propre sein, comme s'il n'avait pas été en son pouvoir d'élire un homme en qui la réforme du chef eût déjà été consommée! Mais aussi de quelle manière dérisoire n'avait-on pas abusé des bonnes dispositions du faible Alexandre V? De leur côté les cardinaux et les nations italienne, française et espagnole, demandaient : Un corps peut-il être plus déformé que lorsqu'il n'a pas de chef? La réforme doit donc commencer par le choix d'un chef, et le sage et pratique Pierre d'Ailly disait avec raison dans un sermon du 25 août 1417 : « Ils réclament la réforme du chef et donnent l'exemple des plus affreuses difformités par leurs passions. Ils se taisent sur leurs fautes et ne voient que celles des autres. » Enfin le dernier parti, renforcé par le Anglais, l'emporta. Cependant, avan l'élection du Pape, le concile, dans s trente-neuvième session (9 octobre 1417 arrêta quelques points sur lesquels o s'était entendu comme garantie de l réforme.

1º La tenue fréquente des concile universels étant le moyen le plus efficac de cultiver la vigne du Seigneur, cin ans après la tenue du présent concile y aura un nouveau concile général, au quel en succédera un autre sept a après, et enfin le concile se réunira to les dix ans. Le lieu de la réunion se déterminé par le Pape, d'accord av les Pères, à la fin de chaque concile. I Pape peut abréger, mais non prolong les termes de la réunion indiquée c dessus.

2º Si un schisme nouveau vient éclater, le concile devra se réunir la s conde année, l'empereur et les prince assister. Aucun Pape schismatique pourra le présider.

3º Tout Pape nouveau doit prê serment qu'il restera fidèle à la foi cat lique.

4º Les évêques, les prélats et les bés ne peuvent être déposés sans graves motifs, dont les cardinaux d dent.

5º Le Pape ne peut s'attribuer les pouilles (*spolia*) des prélats et au ecclésiastiques.

Mais, lorsqu'il fallut décréter dé tivement ces articles, les cardinaux

ctèrent qu'on ne pouvait lier aussi roitement les mains du Pape. Ces ouvelles difficultés soulevèrent de nouelles discussions. Cependant elles furent apaisées par l'évêque de Winchester, oncle du roi d'Angleterre, qui se ouvait en pèlerinage dans le voisinage concile, et dans la quarantième session (30 octobre 1417) on arrêta : que le pe, immédiatement après son élection, mmencerait la réforme, au concile Constance même, de concert avec concile ou ses députés (auquel cas les tres membres pourraient partir). La orme devait porter : sur le nombre, attributions et la nation des cardiix, les réserves du Saint-Siége, les iates, la collation des bénéfices, des ectatives ou survivances, la fixation procès réservés à la cour de Rome, appels au Saint-Siége, les charges de hancellerie et de la pénitencerie roines, les exemptions et les incorpoons qui avaient eu lieu durant le isme, les commendes, la confirma- des élections, les revenus des char- vacantes, l'inaliénation des biens de lise romaine et des autres Églises, avertissements à donner aux Papes, déposition, l'extirpation de la siie, les dispenses, les provisions, les ilgences, la dîme.

lors on procéda à l'élection du e d'après un nouveau mode, qui, r cette fois, admit parmi les votants, e les cardinaux, trente prélats et ésiastiques notables. Le choix tomba nanimité (11 novembre 1417) sur omme généralement respecté pour ireté de ses mœurs, sa bienveillance irtout sa modération et son amour paix. Le cardinal *Otto Colonna*, prit le nom de Martin V. Il institua retard une commission de réforme, posée de six cardinaux et de dépule chaque nation.

ais les Allemands et les Anglais se nirent bientôt de la marche lente des délibérations, sans songer qu'il était plus facile à chaque nation de désirer les choses les plus contradictoires qu'à la commission de concilier ces exigences disparates dans un seul et même décret. La publication des *Règles de Chancellerie* obtint l'approbation générale ; elles contenaient, outre certaines réformes de la cour romaine, la solution des questions relatives aux annates et à d'autres matières de ce genre, d'après la pratique habituelle. Au mois de janvier 1418 le Pape proposa un plan de réforme qui, ayant égard à la plupart des vœux manifestés par les Allemands, fixait le nombre des cardinaux à vingt-quatre, ne conservait que les réserves introduites dans le droit commun par Benoît XII et attribuait l'estimation des annates à la Chambre apostolique, promettait de la modération dans leur perception, annulait toutes les exemptions et le cumul des bénéfices, renonçait absolument à la collation des places des chapitres, des cures, des abbayes à titre de commendes comme aux revenus des bénéfices vacants; interdisait la simonie, l'aliénation des biens de l'Église, la possession de bénéfices incompatibles et la non-résidence des prélats; enfin restreignait l'imposition de la dîme générale pour le clergé à des circonstances qui intéresseraient l'Église entière.

Le vœu du Pape, qui désirait qu'on donnât sur tous ces points une règle générale obligatoire pour toutes les nations, n'ayant pu se réaliser, à cause des intérêts particuliers qui les divisaient, le souverain Pontife conclut un concordat spécial avec chacune des nations allemande, anglaise et française ; mais le parlement de Paris rejeta, en 1428, le concordat fait avec la France, à propos des annates (1).

La dernière ordonnance de Martin V, publiée au concile même, ébranla le

(1) *Voy.* CONCORDATS.

principe promulgué dans la cinquième session : il défendit les appels au futur concile (10 mars 1418). Cette défense fut donnée à l'occasion d'un appel de ce genre fait par les Polonais, auxquels le Pape avait refusé de condamner le livre d'un Dominicain dirigé contre leur roi. La suite prouva par de nombreux exemples (1) que ces appels étaient abusifs et tout à fait contraires au maintien de l'ordre et de la discipline. — Le Pape, ayant, dans la quarante-quatrième session, désigné Pavie comme le lieu où se tiendrait la prochaine assemblée, déclara, dans la quarante-cinquième, la clôture du concile.

Sigismond remercia tous ceux qui avaient contribué à l'extinction du schisme, et assura le Pape et l'Église romaine de son inébranlable fidélité et de son dévouement. Martin V lui accorda, pour le dédommager de ses dépenses, la dîme de tous les biens de l'Église d'Allemagne pendant un an ; les Allemands protestèrent en vain. Le 16 mai le Pape quitta Constance.

Sources pour l'histoire du concile :

Le récit d'un témoin oculaire, Théodoric Vrie (Frei), moine augustin, dans Hermann von der Hardt, *Magnum œcumenicum Concilium Constant.*, Francf. et Leipzig, 1697-1700, 6 vol. in-fol. — La *Chronique* d'Ulrich de Reichenthal, Augsbourg, 1536 ; E. Schelstrate, *Compendium chronol. rerum ad decreta Const. spect.*, Rome, 1686. — En outre : Lenfant (Calviniste), *Histoire du concile de Constance*, Berlin, 1714 ; les Gallicans Edm. Richer, et Noël Alexandre, dans son *Histoire de l'Église* ; le Joséphiste Rayko, *Histoire du concile de Constance*, Vienne et Prague, 1782, 4 vol. ; Wessenberg, *les grands Conciles*, t. II ; Aschbach, *Vie de l'empereur Sigismond*, 2 t., Hambourg, 1839.

SCHARPFF.

(1) *Voy.* GRÉGOIRE DE HEIMBOURG.

CONSTANCE (CONCORDATS DE). *Voy.* CONCORDATS.

CONSTANCE (ÉVÊCHÉ DE). Le siége de l'évêché de Constance fut originairement, et dès la plus haute antiquité, Vindonisse, aujourd'hui Windisch, en Suisse, dans le canton d'Argovie, au confluent de l'Aar, de la Reuss et de la Limmat. Les commencements de cet évêché sont inconnus. Les diocèses créés parmi les peuples de la langue allemande par Boniface se présentent tout à coup à nous dans l'histoire tout fondés, et nous n'en entendons parler que lorsque, depuis une certaine époque, leurs premiers pasteurs agissent, délibèrent ou souscrivent dans les assemblées tenues pour les affaires ecclésiastiques.

La première fois qu'un évêque de Vindonisse est nommé, c'est en 517, à l'occasion d'un concile tenu à Epaon. Au sud du lac de Genève, aux bords du Rhône et non loin d'Agaunum, aujourd'hui Saint-Maurice, dans le canton de Vaud, s'élevait un des plus anciens couvents de l'Europe, dédié à la mémoire de S. Maurice et de la légion thébaine. La dédicace d'une nouvelle église, bâtie pour ce couvent, fit inviter, en septembre 517, par le métropolitain de Vienne, S. Avit (1), les évêques de Bourgogne à se réunir dans la paroisse d'Epaon, vraisemblablement Epon, dans la proximité de Saint-Maurice, pour profiter de l'occasion, se former en synode, traiter des affaires de l'Église et rehausser ensuite la solennité de la dédicace par leur présence. Ce synode fut, suivant la coutume de l'Église, présidé par le premier métropolitain de la contrée, S. Avit, qui fut aussi le premier à en signer les actes. A la quinzième place nous lisons ces mots remarquables pour notre sujet : *Bubulcus, in Christi nomine episcopus civitatis Vindonissæ, releg*

(1) *Voy.* AVIT (S.).

et subscripsi (1). Il est vraisemblable que cet évêché de Vindonisse existait depuis longtemps et remontait à l'époque, antérieure de quelques siècles, où toutes les parties de l'empire romain commençaient à compter des églises chrétiennes. Comment nier l'existence probable de l'évêché de Vindonisse à une époque où nous trouvons des preuves historiques de l'existence d'un évêché dans la contrée voisine des Rauraques? Peut-être l'évêché de Vindonisse était-il depuis longtemps un point de ralliement pour les communes chrétiennes qui se formèrent, au temps de Constantin, dans les contrées méridionales du Danube. Malheureusement l'histoire n'a aucune certitude à cet égard.

Après Bulbucus on voit paraître *Grammatius*, comme second évêque connu de Vindonisse, à un synode d'Auvergne, en 535 (2), et à deux autres à Orléans, en 541 et 549 (3). Son successeur *Maxime* fut le dernier évêque de Vindonisse et le premier de Constance (4).

C'est un fait historique incontestable que l'évêché de Vindonisse fut transféré dans la ville alémanique de Constance durant le courant du sixième siècle. Quant à l'année même de cette translation on n'a aucune donnée certaine. Ce qui paraît évident, c'est que cette translation se fit sous le règne d'un roi frank qui portait la double couronne d'Austrasie et de Bourgogne, car Vindonisse appartenait à la Bourgogne, tandis que Constance, comme toute l'Alémanie, appartenait au roi d'Austrasie. Mannert (5), il est vrai, met la chose en doute, lorsqu'il affirme que jamais la domination des Bourguignons ne s'étendit aussi loin; mais Mannert ne donne aucune preuve solide de son assertion, et il traite beaucoup trop légèrement l'objection tirée des actes du concile d'Epaon. Sans doute il aurait pu se faire que l'évêque de Vindonisse, Bubulcus, n'eût assisté à ce concile que comme voisin de la Bourgogne; mais, et c'est ce que Mannert a négligé, Bubulcus n'est pas le seul évêque de Vindonisse qui apparaisse à un concile de Bourgogne : nous savons déjà que son successeur, Grammatius, assista à deux conciles d'Orléans, lorsqu'Orléans et la Bourgogne appartinrent au même royaume. Cette union permanente des deux noms parle certainement en faveur de l'opinion généralement admise que Vindonisse appartenait à la Bourgogne, et l'assertion de Mannert ne peut pas ébranler cette croyance. Or, si Vindonisse faisait partie du royaume de Bourgogne et si Constance appartenait à celui d'Austrasie, la translation de l'évêché d'une de ces villes dans l'autre n'était pas très-difficile, la Bourgogne et l'Austrasie étant soumises au même sceptre, et c'est ce qui n'eut lieu, dans le courant du sixième siècle, que deux fois.

La première fois ce fut sous le fils de Clovis, Clotaire Ier, qui obtint d'abord de l'héritage paternel le royaume de Soissons, en 511, s'empara en 526 du royaume d'Orléans, auquel depuis trois ans la conquête avait uni la Bourgogne, hérita en 555 de la couronne d'Austrasie, et, à dater de 558, unit toutes les parties du royaume des Franks sous sa domination pour les partager de nouveau, à sa mort, en 561, entre ses quatre fils.

La seconde fois, ce fut sous Childebert II, petit-fils de Clotaire l'Ancien que nous venons de nommer. A la mort de ce prince, son plus jeune fils, Sigebert Ier, obtint le trône d'Austrasie, qu'il légua à son fils Childebert II, en 575, lequel, après la mort de son oncle Gontran, devint aussi roi d'Orléans et de

(1) Hardouin, *Coll. Concil.*, t. II, p. 1052.
(2) *Ibid.*, p. 1183.
(3) *Ibid.*, p. 1435.
(4) *Manlii Chron. Const.*, dans Pistor. *Script. rer. Germ.*, t. III, p. 691.
(5) *Géogr. des Gr. et des Rom.*, p. *III*, p. 255.

Bourgogne, en 593. Il faut donc que la translation de l'évêché de Vindonisse à Constance ait eu lieu durant l'un de ces règnes, ainsi ou entre les années 555 et 561, ou entre les trois années 594, 595, 596. Entre ces deux époques le choix est douteux. Guillimann (1) s'est décidé pour la dernière et a placé la translation au temps de Childebert II, en l'année 597; mais il s'est trompé quant à l'année, car Childebert était mort dès 596 (2).

Le savant historiographe de l'évêché de Constance, Neugart (3), s'est prononcé pour la première date, c'est-à-dire pour le temps de Clotaire Ier, et cette opinion est appuyée non-seulement par le zèle de Clotaire Ier en faveur de l'Église, comme on peut le reconnaître dans la constitution de ce prince, de l'année 560 environ (4), mais encore par cette circonstance que, dans les actes des deux synodes de Lyon (581) et de Mâcon (585), il n'y a plus de trace d'un évêque de Vindonisse, lequel n'aurait probablement pas manqué si cette ville avait encore été un siége épiscopal. Nous pensons pouvoir adopter l'opinion de Neugart, et dire avec lui que la translation de l'évêché de Vindonisse à Constance eut lieu sous le roi Clotaire Ier, fils de Clovis, entre les années 555 et 561.

L'histoire ne nous donne pas grande lumière sur les motifs de cette translation. Vindonisse avait tant souffert, au moment de l'envahissement des barbares, surtout de la part des Huns, qu'on peut présumer que la ville ruinée ne parut plus digne d'un siége épiscopal et rendit ainsi la translation désirable. Cette opinion est d'autant plus vraisemblable que l'époque dont il s'agit présente un certain nombre d'exemples analogues. Ainsi, dans le même demi-siècle, en 581, Marius, évêque d'Aventicum, en Suisse, transféra son siége à Lausanne, parce que la ville d'Aventicum était en ruines depuis le commencement du quatrième siècle, et qu'à cette époque les eaux pénétrèrent dans son église, qui avait été préservée jusqu'alors, et dans les caveaux où reposaient vingt-deux évêques (1). Ce fut probablement un sentiment de piété qui fit rester les évêques de Vindonisse, voisins d'Aventicum, au même lieu que leurs prédécesseurs, tant qu'ils le purent et tant qu'ils espérèrent des destinées meilleures pour leur ville déchue.

Mais l'ancienne et florissante Vindonisse ne devait pas renaître de ses cendres. Seulement plus tard une ville nouvelle, qui devint Brugg, et quelques villages s'établirent sur ses ruines, et son nom se conserva dans celui d'un hameau insignifiant appelé Windisch. A vingt lieues à l'est se trouvait *Constance*, florissante colonie romaine et chrétienne, que sa situation avait défendue contre les invasions étrangères. C'était déjà un motif pour décider l'évêque Maxime à s'y établir. Il eut vraisemblablement encore une autre raison. Clovis avait, par ses conquêtes, notablement étendu les limites de son empire à l'ouest aussi bien qu'à l'est. Quoique les Alemans fussent soumis au sceptre des Franks, le lien qui unissait le peuple alémanique au royaume frank était faible et lâche encore. L'Alémanie étant échue en partage à Clovis, quatrième fils de Clotaire Ier, par la rapide extinction de la première lignée austrasienne, il était très-naturel que Clovis songeât à se servir du Christianisme pour relever

(1) *Franc. Guillimanni Habsburgica, sive de antiqua et vera origine domus Austriæ*, l. VII, edit. Mediol., 1605, p. 31.
(2) Pagi, *Crit. Baron.*, t. II, ad ann. 596, n. XIII.
(3) Neugart, *Episc. Const.*, t. I, p. CXLV sq.
(4) *Voy. Capitularia regum Franc.*, edit. Baluze, t. I, p. 7-10.

(1) *Voy.* J. de Muller, *Hist. de la Suisse*, t. I, c. 9, p. 127.

et civiliser la nouvelle portion de son royaume, pour rattacher par ce solide lien l'Alémanie à sa maison, et devenir ainsi le bienfaiteur de ses États en même temps que le propagateur de la religion chrétienne et le protecteur de l'Église. Les capitulaires que nous avons cités plus haut prouvent que telles étaient ses intentions. Et quel moyen était plus efficace pour les réaliser que la fondation d'un évêché dans l'intérieur de l'Alémanie? Le Christianisme s'était généralement consolidé, depuis le commencement du cinquième siècle, dans le royaume de Bourgogne; un grand nombre d'évêques veillaient aux progrès religieux et moraux de ces contrées, et il n'y avait pas le moindre danger à transférer un des nombreux évêchés de la Bourgogne, et celui qui était précisément le plus approché des frontières de l'Alémanie, dans le centre de l'Alémanie même. Ainsi la politique pouvait considérer cette translation comme nécessaire, et l'Église devait consentir volontiers à un pareil projet, si tant est qu'il émanât du gouvernement et non de l'initiative des évêques. L'Église y avait autant d'intérêt que l'État. C'est pourquoi nous admettons l'opinion de Guillimann, qui dit (1) : « L'évêché de Vindonisse fut transféré à Constance parce que les nombreux Chrétiens de l'Alémanie, du canton de Zurich, des environs du lac de Constance et de la Vindélicie, jusqu'à Ulm, n'avaient pas encore d'évêque. »

Dans tous les cas la fondation de l'évêché de Constance nous paraît un des moments les plus importants de l'histoire de la conversion et des progrès religieux de l'Allemagne du sud-ouest, et notamment de l'Alémanie (2). L'histoire ultérieure de l'évêché de Constance, qui appartenait à la métropole de Mayence, serait trop longue pour trouver sa place ici. On peut consulter à ce sujet l'ouvrage capital de Trudpert Neugart, Bénédictin de Saint-Blaise, *Episcopatus Constantiensis*, dont malheureusement il n'a paru que le premier volume in-4°, en 1803. Neugart, autant que nous pouvons le savoir, termina son ouvrage ; mais les troubles du temps, la perturbation de toutes les situations ecclésiastiques, à la suite de la révolution française, et enfin la mort de l'auteur interrompirent l'impression. Le manuscrit est, dit-on, entre les mains du baron de Lassberg. Il existe un autre ouvrage anonyme beaucoup moins important, sous le titre d'*Essai d'une histoire de l'évêché de Constance jusqu'à Charlemagne*, qui se trouve dans la *Revue mensuelle ecclésiastique du diocèse de Constance*, année 1802.

Avant la révolution française Constance était le plus grand évêché de l'Allemagne; il comptait 350 couvents, 1760 cures et 17,000 prêtres et moines. Il s'étendait sur une grande partie du Wurtemberg, du duché de Bade et de la Suisse. La réforme lui fit perdre une portion notable de son territoire (1). Constance n'appartenait pas au temporel de l'évêque; ville impériale jusqu'en 1548, elle devint autrichienne à dater de cette époque, et resta telle jusqu'en 1810; elle fut alors dévolue à Bade. Vers la fin du siècle dernier l'évêché de Constance comptait environ 900,000 âmes, dont 9,000 ecclésiastiques, moines et religieuses. Le chapitre était composé de 20 chanoines et 4 expectants. La résidence habituelle de l'évêque de Constance était Meersbourg, sur le lac, où se trouvait aussi le séminaire diocésain. L'évêque de Constance était prince de l'empire; comme tel sa principauté s'étendait sur 22 milles carrés et 50,000

(1) *F. Guillimanni, Habsburg.*, etc., VII, 31.
(2) *Voy.* ALEMANS.

(1) Conf. la *Carte des Évêchés allemands* dans l'*Atlas hist.* de Spruner, n° 11.

habitants; il prenait rang, dans le cercle de Souabe, à côté du duc de Wurtemberg. Mais en 1802 il perdit sa dignité de prince de l'empire, et les domaines de l'évêché furent en grande partie adjugés au duché de Bade, quelques-uns à la Suisse. L'évêque de Constance était alors Charles-Théodore de Dalberg, coadjuteur de Mayence, connu plus tard sous le nom de prince primat (1). Après la sécularisation, l'évêché fut administré par le baron de Wessenberg, vicaire général du diocèse. A la mort de M. de Dalberg, en 1817, l'antique évêché de Constance fut aboli par la bulle de Pie VII, *Provida solersque,* du 16 août 1821, et partagé entre l'archevêché de Fribourg, nouvellement créé, l'évêché de Rottenbourg et les évêchés de la Suisse.

HÉFÉLÉ.

CONSTANT Ier, le plus jeune des fils de Constantin le Grand, né en 320, obtint, au partage de l'empire, l'Afrique, non comprise l'Afrique proconsulaire, la Sicile, l'Italie, l'Illyrie, la Macédoine et la Grèce. Après la mort de son frère Constantin II il hérita des provinces de ce prince, et devint ainsi le maître de près des deux tiers de l'empire romain. Les lois que, de concert avec son frère Constance, il publia, en 346, contre le paganisme, étaient aussi justes qu'utiles. Le Pape Jules recommanda S. Athanase (2) à l'empereur, qui ne négligea rien de ce qui put faire prévaloir le parti orthodoxe. Ainsi Constant demanda à son frère d'envoyer des évêques à Rome, afin qu'on pût, de concert avec eux, faire une enquête sur les affaires des prélats chassés de leurs Églises. En effet, on vit paraître trois évêques, qui cherchèrent à justifier la conduite des Orientaux; mais Constant reconnut bientôt, d'après la conduite des députés, combien on avait agi indignement envers les orthodoxes, rompit la conférence et renvoya les députés dans leur patrie. Alors il engagea son frère, dans une lettre qu'il lui adressa, à laisser revenir dans leurs diocèses Athanase et les évêques qui avaient partagé son sort (*beneficii loco*). Sa lettre étant restée sans effet, par suite des intrigues des Ariens, il demanda très-sérieusement, et presque avec menace, la convocation d'un concile général, qui fut en effet tenu à Sardique (347).

Trois ans après le concile, Constant, vers qui tant de regards se tournaient avec confiance en ces temps difficiles, fut renversé du trône par l'usurpateur Magnence, qui se fit proclamer empereur à Autun. Constant, fuyant vers l'Espagne, fut atteint et tué au pied des Pyrénées, dans la ville d'Héléna (autrefois Illiberis, aujourd'hui Ilne).

CONSTANT II (641-668), petit-fils de l'empereur Héraclius, monta sur le trône à l'âge de douze ans, sous la tutelle d'un conseil, après la mort de son père Constantin III (25 mai 641) et la déposition de sa belle-mère Martine et d'Héracléonas, fils de Martine. L'empire avait été profondément ébranlé sous ses prédécesseurs par les invasions des Sarrasins, mais bien plus encore par les discussions théologiques. Héraclius avait ressuscité l'hérésie des monothélites, et son Ecthèse (638), qui n'était qu'une apologie officielle de l'erreur, n'était pas propre à calmer les esprits. Le Pape Jean IV demanda en conséquence à Constantin III de révoquer l'Ecthèse; il négociait encore à ce sujet quand survint le changement de règne. Constant répondit qu'il avait donné l'ordre de réaliser le désir du Pape et de faire brûler l'édit de son prédécesseur aux portes de l'église. Enfin une conférence tenue, en 654, entre l'ancien patriarche de Constantinople, Pyrrhus, ardent défenseur de l'hérésie, et l'abbé Maxime, le vigoureux athlète de la doctrine catholique, et le synode des trois provinces

(1) *Voy.* DALBERG.
(2) ATHANASE (S.).

africaines de la Byzacène, de la Mauritanie et de la Numidie (1), assemblé en 655, se prononcèrent, comme l'avait fait avant eux Sergius, archevêque de Chypre, contre la doctrine des monothélites. Malgré cette condamnation publique, l'erreur conservait un grand nombre de partisans, et Pyrrhus lui-même, poussé par l'exarque de Ravenne, revint sur sa rétractation. Constant crut alors pouvoir mettre fin, d'un seul coup, à la controverse, par un nouvel édit; il publia, en 648 (2), le *Type*, qui défendait toute controverse sur cette question, sous peine de déposition pour les évêques et les ecclésiastiques, d'exil pour les moines, de confiscation pour les riches, de châtiments corporels pour les pauvres. Le Pape Théodore et son successeur Martin se déclarèrent résolûment contre cette mesure impériale, dont Paul, patriarche de Constantinople, était l'auteur. Le premier de ces Papes excommunia le patriarche; le second réunit à Rome, en 649, un concile composé de 105 évêques, qui condamnèrent à l'unanimité le *Type*, comme impie et contraire à la pure doctrine de l'Église catholique. Constant, ayant reçu les décrets du concile, entra en colère, et ordonna à l'exarque de Ravenne, Olympius, et à son successeur, Calliopas (653), d'amener prisonniers à Constantinople le Pape Martin et l'abbé Maxime. L'empereur leur fit attendre sa décision en les retenant dans l'île de Naxos, où on les priva de toutes les nécessités de la vie, dans l'espoir de les amener par ce dur traitement à la soumission. Cet espoir ayant été déçu, on conduisit les deux captifs à Constantinople, et le Pape, à qui on fit savoir que le véritable motif de son arrestation était son intelligence avec Olympius, qui prétendait se rendre indépendant en Italie, fut déclaré par l'empereur coupable de haute trahison et banni à Cherson, où il mourut au bout de six mois. Constant agit encore plus cruellement envers l'abbé Maxime, dont il punit l'héroïque persévérance en lui faisant arracher la langue, couper la main droite, et l'envoyant ainsi mutilé succomber en exil, à l'âge de quatre-vingt-deux ans (662). Les deux successeurs du Pape Martin, Eugène et Vitalien, considérèrent le *Type* comme non avenu, et Constant, que les dispositions générales des fidèles avertissaient suffisamment de l'impopularité de sa mesure, se garda de demander l'adhésion des deux Papes. Il se rendit en Italie et resta douze jours à Rome, où le Pape et le clergé le reçurent avec les honneurs dus à son rang. Il visita plusieurs églises, leur fit de riches présents, et l'entente du Pape et de l'empereur semblait devoir être durable, quand, peu de temps après, Constant prouva combien il était peu sincère dans ses démonstrations par l'édit qu'il publia en faveur de Maur, archevêque schismatique de Ravenne. En quittant Rome Constant pilla la ville, enleva du toit des édifices publics et du Panthéon, réédifié par Boniface, l'airain qui les couvrait, emporta beaucoup d'objets d'art à Syracuse, où il finit ses jours, bourrelé de remords. Odieux à ses sujets, qu'avaient exaspérés ses exactions et ses injustices, il fut étouffé, par un de ses serviteurs, dans un bain, en 668. Il laissa trois fils, Constantin IV, Héraclius et Tibère.

CONSTANTIN I[er], dit LE GRAND (*Caius Flavius Valerius Aurelius Claudius*), empereur, fils de l'empereur Constance Chlore et d'Hélène, naquit le 27 février 274, et passa sa jeunesse à la cour de Dioclétien, qui le considérait comme un ôtage de la fidélité de son père. Dioclétien ayant abdiqué, Constance Chlore demanda à Galère, qui avait succédé à l'autorité

(1) Pagi, *Vita Theodori*.
(2) Hardouin, 824.

de Dioclétien, le renvoi de son fils. Galère y consentit avec hésitation. Constantin rejoignit heureusement son père en Bretagne, et fut salué Auguste par l'armée de Constance, immédiatement après la mort de ce prince (25 juillet 306). Galère, qui ne le reconnut d'abord que comme César, le proclama Auguste l'année suivante. Galère ne pouvait prétendre dominer seul dans tout l'empire, comme Dioclétien; six princes se partagèrent donc l'autorité. Constantin seul était le fils d'un empereur; il avait les qualités d'un souverain et d'un capitaine. Il repoussa heureusement les Franks, qui pillaient les Gaules, et suivit dans son administration les prudents exemples de son père. Cependant Maxence avait chassé Maximien de l'Occident; Galère était mort en Orient. Maxence et Maximin Daia, mécontents des belles provinces qui étaient leur partage, se liguèrent contre leurs collègues Constantin et Licinius, que le danger commun avait unis. Maxence allait ouvrir la campagne, quand Constantin résolut de le prévenir et s'avança vers l'Italie. Maxence ne sut pas profiter de la supériorité de ses forces; il fut battu près de Rome (28 octobre 312). s'enfuit et se noya dans le Tibre. Cette victoire étendit l'autorité de Constantin sur l'Italie et l'Afrique. Mais un changement bien plus important pour le monde romain et pour le genre humain que celui de sa domination extérieure se faisait alors dans les sentiments de l'empereur. Sa mère, Hélène, était Chrétienne. Il y avait un assez grand nombre de Chrétiens à la cour de Nicomédie, où il avait passé sa jeunesse; il trouva également des fidèles en revenant auprès de son père; il eut, par conséquent, de fréquentes occasions d'entendre parler du Christianisme, et son cœur sentit de bonne heure le besoin d'un culte plus pur et plus sensé que celui des païens. Ce fut au moment où il eut à se commettre avec un ennemi puissant et dangereux que l'étincelle de la foi qui couvait dans son âme s'alluma tout à coup. Eusèbe de Césarée assure que Constantin lui avait raconté et affirmé par serment que, peu avant la bataille qu'il allait livrer à Maxence, une croix brillante lui apparut au ciel entourée de ces mots : *In hoc vinces*, et que, dans la nuit suivante, il avait vu en songe le Sauveur lui ordonnant de prendre une bannière conforme au modèle qui lui était apparu dans le ciel.

Lactance ne parle que du songe; mais le païen Nazaire fait mention d'apparitions merveilleuses qui éclatèrent au ciel, peu avant la guerre des Gaules, et qui annoncèrent la prochaine victoire de Constantin. On peut croire sans peine que Dieu daigna attirer à la foi d'une manière extraordinaire l'homme qui devait affranchir le Christianisme d'une servitude de trois siècles. Ce qui est certain, c'est que Constantin, en attaquant Maxence, portait sur son étendard un signe qui représentait à la fois le nom du Sauveur et la croix par laquelle le Christ avait libéré le monde, à savoir les deux lettres grecques X et P entre-croisées ☧, et qu'après sa victoire il se déclara ouvertement protecteur des Chrétiens. Lorsque Licinius vint le voir à Milan, en 313, et épousa sa sœur Constance (1), Constantin le décida à publier, de concert avec lui, un édit qui non-seulement accordait aux Chrétiens le libre exercice de leur religion, mais ordonnait qu'on leur rendît les églises qu'on leur avait enlevées, les biens qu'on leur avait ravis; exemptait les ecclésiastiques des fonctions civiles; proclamait légal l'affranchissement des esclaves faits dans une église; autorisait les legs en faveur de l'Église catholique; abolissait le supplice de la croix

(1) *Voy.* CONSTANCE.

et ordonnait la célébration du dimanche.

A peine Constantin s'était-il déclaré en faveur du Christianisme qu'il fut entraîné dans une controverse ecclésiastique. Les Donatistes le prièrent de faire décider leur cause par des évêques des Gaules. Il s'agissait de déterminer à qui devaient profiter en Afrique les grâces accordées au Christianisme? Constantin remit la solution entre les mains d'un concile composé d'évêques italiens et gaulois, qui se tint à Rome, sous la présidence du Pape Miltiade (313). Les Donatistes, ayant été condamnés, s'adressèrent de nouveau à l'empereur, qui fit convoquer un concile à Arles (314). Mais, les Pères d'Arles s'étant également prononcés contre les Donatistes, Constantin prétendit examiner par lui-même cette affaire doublement jugée. Sa sentence fut d'accord avec celle des deux conciles. S'il n'est pas étonnant qu'un Chrétien de fraîche date, encore imbu d'une multitude de préjugés païens, confondît facilement les rapports des deux puissances temporelle et spirituelle, il n'en faut pas moins déplorer cette première usurpation, qui fut l'origine des empiétements que les empereurs continuèrent à exercer sur le domaine des affaires purement ecclésiastiques.

L'union entre Constantin et son beau-frère ne fut pas de longue durée. Licinius, attaqué par Maximin Daia, vainquit son adversaire près d'Andrinople (30 avril 313) et mit fin au règne de son rival. Maître de la plus grande et plus belle partie de l'empire romain, il jeta un regard d'envie sur la portion échue à Constantin, et dès 313 la guerre avait éclaté entre les deux beaux-frères. Licinius, battu près de Cibalis, perdit courage et acheta la paix au prix des provinces grecques et illyriennes. Mais il ne put se résigner à cette perte; il commença en 319 par persécuter les Chrétiens, et déclara la guerre à leur protecteur en 323. Il ne fut pas plus heureux que la première fois. Mis en déroute près d'Andrinople et de Chrysopolis, il fut dépouillé de la pourpre en 324 et perdit la vie dès l'année suivante, par ordre du vainqueur, qui le fit étrangler à Thessalonique. Constantin resta ainsi seul maître de l'empire, et sa victoire assura celle du Christianisme.

Peu à peu il s'affranchit des égards qu'il avait conservés jusqu'alors pour le paganisme. A dater de 323 les symboles païens disparurent des monnaies. L'empereur s'entoura de plus en plus de Chrétiens, bâtit un grand nombre d'églises, restreignit les libertés du culte des idoles. En 325, provoqué par les troubles dont les attaques d'Arius (1) remplissaient l'Église, il convoqua à Nicée le premier concile œcuménique, et punit de l'exil le petit nombre de ceux qui refusèrent d'admettre le symbole de cette assemblée. En somme, l'exercice du pouvoir unique et absolu dont la jouissance lui était échue, depuis la mort de ses deux collègues, ne lui fut pas favorable. Le caprice et la colère, qui faisaient le fond de son caractère, éclatèrent plus souvent. L'année 326 fut marquée par des crimes. Excité contre Crispus, fils d'un premier lit, par Fausta, sa femme, il fit périr ce jeune prince, dont la mort fut suivie de celle de sa belle-mère, dès que Constantin reconnut qu'elle l'avait trompé. Ainsi périrent aussi, par les ordres de l'empereur, le fils jeune encore de Licinius et beaucoup de personnages distingués. En 327, revenant sur toutes ses décisions antérieures, il rappela de l'exil Arius et ses partisans, dont on lui garantit l'orthodoxie. Arius de retour, son parti reprit le dessus à la cour et parvint à dominer le concile de Tyr, qui condamna S. Athanase (2) et le bannit à Trèves (333).

(1) *Voy.* ARIUS.
(2) *Voy.* ATHANASE (S.).

Quant à l'administration même de l'empire, une fois maître de l'Orient, Constantin suivit les traces de Dioclétien et acheva ce qui avait été commencé par cet empereur. Il abolit la division des grandes provinces et partagea l'empire en quatre préfectures (l'Orient, l'Italie, les Gaules et l'Illyrie), chaque préfecture en diocèses, chaque diocèse en provinces. Les administrateurs de ces quatre grandes divisions de l'empire portèrent le titre de préfet du prétoire; mais ils n'eurent aucune autorité militaire, pas plus que les gouverneurs du troisième et du quatrième degré. L'armée était commandée par des généraux à qui l'administration civile était sévèrement interdite. Cette séparation du pouvoir militaire et du pouvoir administratif fut un progrès. D'un autre côté, la pompe de la cour d'Orient, inaugurée par Dioclétien, ne fit que s'accroître, et l'empire romain, jusqu'alors essentiellement militaire, prit un caractère tout à fait oriental.

Au point de vue des finances, Constantin compléta également ce qui avait été préparé par ses prédécesseurs. Dioclétien avait introduit la contribution foncière, qu'on nommait *indiction*, parce que chaque année il paraissait un compte-rendu du montant de cet impôt; Galérius en avait augmenté le chiffre. L'impôt sur les marchands et le menu peuple, ou le *chrysargyron*, dont Zosime attribue l'invention à Constantin, était connu bien avant cet empereur. Tous ces impôts s'accrurent; car, durant le dernier tiers de son règne, il dissipa sans mesure les revenus de l'État. Eusèbe, son apologiste, ne peut s'empêcher de blâmer ses prodigalités envers d'indignes favoris. Cependant Constantin s'était efforcé, d'un autre côté, de répartir les charges de l'impôt aussi équitablement que possible et d'empêcher les exactions des fonctionnaires avides.

Dans les dispositions pénales dont il fut l'auteur on sent l'influence plus douce de l'esprit du Christianisme.

Mais, de toutes les mesures prises par l'empereur, aucune n'eut une influence aussi considérable sur l'avenir de l'empire romain que la fondation de la ville qui a conservé le nom de Constantin jusqu'à nos jours. Byzance devint, avec une incroyable rapidité et par d'immenses sacrifices, la rivale de Rome. La nouvelle Rome partagea tous les droits et les priviléges de l'ancienne, en tant que la volonté du souverain put les lui transmettre. Constantin y établit sa résidence, pour être placé entre l'Europe et l'Asie, entre les Goths et les Perses, alors les plus dangereux ennemis de l'empire.

Constantin dirigea toujours ses armées avec autant de prudence que d'activité, et le succès demeura fidèle à ses armes; en 332 il vainquit les Goths, qui avaient renouvelé leurs invasions.

Malheureusement il ne consulta que ses goûts personnels dans le partage de son immense héritage, qu'il divisa, par un édit de 335, en cinq portions. Il destina à son fils aîné Constantin la préfecture des Gaules; au second, Constance, celle de l'Orient, à l'exception de la Thrace, du Pont et de l'Arménie; à Constant, le plus jeune, celle d'Italie. Les deux fils de son frère, Jules Constance, devaient avoir, Dalmatius la préfecture de l'Illyrie et le diocèse de Thrace, avec le titre de César; Hannibalianus le Pont et l'Arménie, avec le titre de roi.

Constantin préparait une expédition contre les Perses, en 337; une maladie mortelle vint l'arrêter. Alors seulement il reçut des mains de l'Arien Eusèbe de Nicomédie le baptême, qu'il avait remis jusqu'au jour qui fut le dernier de sa vie (22 mai). Les Grecs, en souvenir des services rendus à l'Église par Constantin, l'ont mis au nombre des saints;

l'Église latine n'a point suivi cet exemple. Constantin avait de grandes et de nobles qualités. Ses défauts, ses fautes et ses crimes ont été exagérés ou dissimulés par ses partisans et ses adversaires avec une égale partialité.

De Rauscher.

CONSTANTIN II, empereur, fils de Constantin le Grand, naquit à Arles en 316 et devint César quelques années plus tard. En 335 son père lui confia le gouvernement de l'Espagne, des Gaules et de la Bretagne, et Constantin conserva ces provinces, outre l'Afrique proconsulaire, après la mort de son père, tandis que les autres provinces de l'empire étaient le partage de ses deux frères plus jeunes, qui s'emparaient de plus des provinces léguées à leurs cousins et vacantes par le meurtre de ces princes. Telle fut l'origine de la guerre qui, trois ans après, éclata entre Constantin et Constant, et qui causa la mort rapide du premier, défait et tué dans une embuscade près d'Aquilée, en 340. Constantin avait pris S. Athanase sous sa protection ; il l'avait connu à Trèves, où son père avait exilé le pieux évêque. Constantin avait rendu S. Athanase à son Église d'Alexandrie, après une conférence tenue à Sirmium entre les trois frères. Dans la lettre qu'il lui remit, il mandait aux Alexandrins que son père n'avait éloigné S. Athanase de son Église et ne l'avait envoyé à Trèves que pour le garantir contre les dangers dont ses ennemis l'avaient menacé de tous côtés ; que, la paix rétablie, Constantin avait reconnu l'utilité de la réintégration du pieux évêque, mais que la mort l'avait empêché de réaliser un vœu qu'il appartenait à son fils d'accomplir.

CONSTANTIN IV, *Pogonat* ou *le Barbu* (668-685), fils de Constant II, fut proclamé empereur à Constantinople après le meurtre de son père. Il combattit avec succès son rival Miziz, en Sicile, et, en 678, il obligea les Arabes à acheter un armistice de trente années au prix d'un très-fort tribut ; mais il fut, de son côté, contraint d'en payer un aux Bulgares, pour garantir ses États des invasions de ces hordes barbares. La controverse du monothélisme fut terminée sous son règne, après avoir agité les esprits pendant près de cinquante ans. Il avait, dès 678, prouvé combien il désirait procurer la paix à l'Église en rétablissant, par son heureuse intervention, les anciens rapports entre Rome et l'archevêque de Ravenne, Réparatus, successeur de Maur, archevêque schismatique. Pour terminer la controverse du monothélisme, il convoqua, de concert avec le Pape Agathon, en 680, le *sixième concile œcuménique* à Constantinople. Ce concile, qui, d'après la salle du palais impérial dans lequel il fut tenu, se nomma le concile *in Trullo*, fut clos après dix-huit sessions, auxquelles Constantin avait personnellement assisté (il ne s'était absenté que de celles dans lesquelles avait eu lieu le jugement sur la doctrine des monothélites, c'est-à-dire depuis la douzième jusqu'à la dix-septième inclusivement).

Les 160 évêques présents prononcèrent l'anathème contre le monothélisme et envoyèrent au Pape, pour qu'il les confirmât, les décisions de l'assemblée. — Les priviléges que Constantin accorda à l'Église de Rome sont très-remarquables. Il l'exempta, entre autres immunités, par édit spécial, de la contribution qu'après l'élection d'un nouveau Pape on avait coutume d'envoyer à la cour de Constantinople (1); il lui accorda, sous le pontificat de Benoît II, le droit de faire sacrer le Pape nouvellement élu sans attendre la confirmation de l'empereur ; toutefois, immédiatement après Constantin, cette confirmation du

(1) Anastas., *Vita Agathonis*. Pagi, *Brev. Rom. Pontif.*, p. 461.

nouveau Pape Conon, second successeur de Benoît, fut encore demandée à l'exarque de Ravenne, Théodore.

Constantin mourut, après un règne glorieux de dix-huit ans, en septembre 685.

THALLER.

CONSTANTIN V, *Copronyme*, c'est-à-dire *ordurier* (741-775), fils de Léon l'Isaurien, lui succéda au trône de Byzance. Cet empereur a été jugé très-diversement. Tandis que les adversaires anciens et modernes de l'Église catholique voient en lui un organe énergique et un vigoureux défenseur des intérêts de son temps, le juge impartial trouve dans les témoignages de l'histoire des preuves évidentes que ce prince fut un tyran, qui ne recula devant aucun moyen, quelque cruel qu'il fût, pour faire prédominer ses opinions théologiques, et qui d'ailleurs ne manquait ni de courage ni de talent militaire. On savait, avant qu'il montât sur le trône, qu'il partageait les opinions de son père sur le culte des images; mais, parvenu à l'empire, il dépassa de beaucoup les craintes qu'il avait inspirées d'avance.

A peine empereur, et pendant qu'il était engagé dans une entreprise contre les Sarrasins, qui avaient fait une invasion en Asie Mineure, il vit s'élever dans Constantinople un parti hostile, à la tête duquel se trouvait son beau-frère Artabasd. Les Catholiques orthodoxes s'attachèrent à ce parti, ainsi que le faible patriarche de Constantinople, qui avait été iconoclaste aussi ardent, sous le règne de Léon, que partisan résolu des images sous Artabasd.

Constantin, revenu de son expédition contre les Sarrasins reconquit en 743 Constantinople, que la guerre civile avait ravagée pendant près de trente mois, et prononça une terrible sentence contre ses adversaires. Artabasd et ses deux fils eurent les yeux crevés et furent exilés, une foule de sénateurs eurent la tête tranchée, ou les yeux crevés, ou furent maltraités d'une autre façon. Anastase, le patriarche, n'échappa point à ces peines infamantes; toutefois Constantin le laissa sur son siége, certain qu'il était de ne pas trouver un instrument plus docile de ses volontés que l'infortuné prélat.

Après plusieurs victoires remportées sur terre et sur mer sur les Arabes, qu'affaibissait alors la lutte des Ommiades et des Abbassides, croyant avoir suffisamment consolidé son pouvoir, Constantin se tourna, avec toutes les forces dont il pouvait disposer, contre le culte des images. En 747 il renouvela les défenses que Léon avait publiées en 726 et 728, en les renforçant par les pénalités les plus cruelles. Le nombre des martyrs s'accrut dès lors journellement. Quiconque ne voulait pas obéir aux ordres de l'empereur était ou banni ou mis à mort, et ses biens étaient confisqués. Les moines surtout, qui défendaient avec une grande hardiesse la doctrine de l'Église, furent les victimes des vengeances de l'empereur : ils étaient arrachés de leurs couvents, leurs maisons étaient détruites, on les contraignait même de se marier. Cependant l'empereur était loin d'être satisfait. Il avait, pour atteindre complétement son but, besoin du concours des évêques, et à cette fin il tint, d'abord en 750, plusieurs conférences secrètes à Constantinople entre des ecclésiastiques et des laïques, afin que cette entente facilitât dans les provinces l'accès des mesures prises. Ce ne fut qu'en 754, le siége patriarcal étant devenu vacant par la mort d'Anastase, qu'il réunit les évêques en un synode, auquel il eût été heureux de pouvoir donner un caractère d'œcuménicité. Chacun des évêques qui arrivait au synode recevait la promesse d'être élu patriarche s'il montrait de la condescendance pour les projets de l'empereur. Les trois cent trente-huit évêques se montrèrent parfaitement dévoués au souverain, et

c'est ainsi qu'après sept mois de session l'anathème fut prononcé contre le culte des images en général, et en particulier contre ses défenseurs les plus éminents, Germain, ancien patriarche de Constantinople sous Léon l'Isaurien, Georges, moine de l'île de Chypre, et Jean Damascène. Le premier soin de Constantin, après ce résultat obtenu, fut de faire reconnaître ce synode comme un concile œcuménique (le septième). Tous les évêques, tous les ecclésiastiques de l'empire furent invités à souscrire les décrets du concile. Alors s'engagea une lutte désespérée qui dura jusqu'à la mort de Constantin : très-peu de moines obéirent aux ordres de l'empereur ; ceux qui résistèrent payèrent leur foi de leur sang. Parmi les premières victimes de l'aveugle rage de l'empereur l'histoire cite André le Calybite, qui fut bientôt suivi d'une foule de martyrs. Des centaines de fidèles courageux et persévérants furent chassés, emprisonnés, mutilés ; presque tous les couvents furent fermés, beaucoup de monastères renversés, d'autres convertis en écuries et en casernes. Les moines, expulsés de leurs saints asiles, étaient contraints de déposer leur habit, et ceux qui s'y refusaient étaient livrés aux risées, aux outrages et à la cruauté de la multitude réunie dans le cirque.

Constantin ne trouva que trop d'instruments dociles de sa fureur dans les gouverneurs des provinces, qui, avides de la faveur du tyran, saisissaient toutes les occasions de réjouir leur maître par le récit de leurs sanglants exploits. Constantin tomba malade durant une expédition dirigée contre les Bulgares, et mourut, le 14 septembre 775, sur le bâtiment qui devait le débarquer au château de Strogylum. THALLER.

CONSTANTIN VI, *Porphyrogénète*, ainsi nommé parce que, au moment de sa naissance, en 771, son père Léon IV était déjà empereur. Constantin succéda à son père à l'âge de dix ans, et régna d'abord sous la tutelle de sa mère Irène. Il partageait les opinions de l'impératrice par rapport au culte des images, et mit avec elle un terme à cette déplorable guerre. Il convoqua à Constantinople (786), d'après le désir de Tarasius, patriarche nouvellement élu, et avec l'agrément du Pape Adrien I[er], un concile qui devait, après une enquête sérieuse (1), annuler les décrets du faux concile de 754. Mais les évêques orthodoxes furent obligés de se retirer devant les agitations tumultueuses des soldats ameutés contre eux par les partisans de Constantin Copronyme, dont ils s'imaginaient que le concile voulait flétrir la mémoire. Ce ne fut que l'année suivante que les évêques, réunis à Nicée, délivrés de la pression d'une aveugle soldatesque, purent, durant les sept sessions du concile, réfuter les objections faites au culte des images, prononcer l'anathème contre la doctrine hérétique des iconoclastes, et rétablir le culte de *dulie* dû aux images, προσκύνησις, en opposition avec le culte de *latrie* dû à Dieu seul, ἀληθινὴ λατρεία (2). Les canons de ce septième concile œcuménique furent proclamés devant l'empereur et l'impératrice, dans la huitième session tenue à Constantinople, en présence du peuple.

Constantin s'abandonna pendant tout son règne à la direction de sa mère, dont, il est vrai, une sédition, soutenue par les vétérans, chercha à l'affranchir; mais, au bout d'un an, l'empereur la rappela lui-même à la régence. Aussi cruelle qu'ambitieuse, Irène se vengea d'une manière sanglante de l'outrage qu'elle avait subi : elle ne songeait qu'à régner seule. Après une expédition que Constantin avait entreprise contre les Sarrasins, et dans laquelle, trompé par de faux renseignements, il avait exposé les

(1) *Voy.* l'art. précédent.
(2) Labbe, *Concil.*, t. VIII.

provinces menacées aux ravages de l'ennemi, il s'était aliéné la plupart des esprits par le soupçon de lâcheté qui planait sur lui. Irène voulut profiter de la disposition générale pour priver son fils de la couronne. Constantin échappa aux conjurés qui allaient s'emparer de lui, mais il fut pris en Asie par le parti voué à l'impératrice. On le ramena à Constantinople, et l'atroce Irène lui fit crever les yeux dans la chambre même où elle l'avait mis au monde. Avec lui s'éteignit la race des Isauriens (1). THALLER.

CONSTANTIN, Pape de 708 à 715, Syrien de naissance, fut élu après la mort de Jean VII. L'unité de l'Église était menacée au commencement de son pontificat par le schisme qu'avait introduit le nouvel évêque de Ravenne, Félix, qui avait bien été sacré à Rome, y avait fait sa profession de foi et y avait prêté serment de fidélité au Pape, mais qui, de retour dans son diocèse, excité par les habitants de Ravenne, voulut déclarer son Église indépendante de celle de Rome. L'empereur Justinien II fit amener à Constantinople les schismatiques, dont la plupart furent mis à mort, tandis qu'on creva les yeux à Félix. Constantin, après la déposition de Justinien, rétablit dans son ancienne dignité l'aveugle Félix, qui se repentait sincèrement de son injustice. Justinien étant remonté sur le trône voulut, comme il l'avait déjà essayé une fois, obtenir la sanction du Pape pour les canons décrétés au concile tenu, probablement vers 692, à sa demande, à Constantinople, et qu'on nomme *Quinisextum*, parce qu'il devait compléter le cinquième et le sixième concile œcuménique, relativement aux affaires de discipline; mais toutes les tentatives ayant échoué, et Jean VII ayant renvoyé sans exception tous les actes, quoique l'empereur lui eût laissé la faculté de ne confirmer que ceux qui n'étaient pas contraires à l'Église romaine, Justinien invita le Pape à venir à Constantinople, afin de pouvoir s'entendre avec lui sur les mesures à prendre.

Constantin répondit à cet appel en 710, et fut reçu solennellement par Tibère, fils de l'empereur, le clergé et le peuple. De Constantinople le Pape se rendit à Nicée, en Bithynie, où l'empereur l'avait prié de venir le rejoindre. Justinien alla avec empressement au-devant de lui, et donna, en voyant le Pape, les plus vives démonstrations de joie et d'humilité. Il est difficile de décider si Justinien, en cette circonstance, jouait simplement la comédie et avait en vue un tout autre projet (1), ou si, touché du repentir de ses fautes passées à la vue du souverain Pontife, il avait voulu honorer réellement le représentant de Jésus-Christ, qui a le pouvoir de lier et de délier. Ce qui est certain, c'est que, le dimanche suivant, Justinien assista à la messe célébrée par Constantin, qu'il reçut avec toute sa famille la communion des mains du Pontife, et qu'il confirma tous les priviléges de l'Église romaine. On ne peut pas plus démontrer jusqu'à quel point Constantin reconnut les canons du synode de Constantinople. On voit qu'ils ne furent pas généralement adoptés par cette circonstance que le Pape Jean VIII trouva nécessaire de faire de nouveau confirmer les canons orthodoxes de ce concile. En octobre 711 Constantin revint de son voyage, et, trois mois plus tard, Justinien et son fils Tibère furent assassinés, et Philippicus Bardanes s'empara de la couronne impériale. Cet usurpateur, ardent partisan du monothélisme, déposa le patriarche orthodoxe de Constantinople, Cyrus, éleva à sa place Jean, plus docile à ses volontés, réunit en 712

(1) Théophane, *Chronogr.*, p. 304.

(1) Gfrœrer, III, 93.

un faux synode, contraire au sixième concile œcuménique, et poursuivit de toutes les façons les fidèles orthodoxes.

Le Pape Constantin, auquel il envoya sa profession de foi, la rejeta; on passa sous silence, au canon de la messe, le nom de l'empereur; on n'admit pas ses statues dans les églises; le peuple se souleva contre le prince, qui voulait chasser le préfet de Rome, Christophe, Catholique orthodoxe, pour le remplacer par le monothélite Pierre. Les deux partis en vinrent aux mains, et le calme ne put se rétablir que lorsque Constantin envoya des prêtres apaiser le peuple soulevé. Mais le règne de Philippicus fut de courte durée : dix-huit mois après son élévation il fut chassé et remplacé par Anastase sur le trône de Byzance. Celui-ci combattit les monothélites dans la profession de foi qu'il adressa au Pape, que d'ailleurs il s'efforça de soutenir de tout son pouvoir. Constantin envoya le prêtre et apocrisiaire Michel à Constantinople, pour présenter ses félicitations à l'empereur et demander qu'il réintégrât dans la communion de 'Église les évêques qui se repentaient l'avoir cédé aux exigences de Philippi-:us. Constantin régna sept ans; il mou-rut le 8 avril 715. Anastase vante la ermeté avec laquelle il poursuivit l'er-eur partout où il la rencontra, et d'au-re part la douceur et l'humilité qui lui alurent l'amour de l'Église. Ce fut pen-lant son pontificat que les deux rois Coënred et Offa vinrent de Bretagne à Rome pour y terminer leur vie dans un ouvent.

THALLER.

CONSTANTIN SYLVAIN. *Voy.* PAU-ICIENS.

CONSTANTINOPLE. Il n'est guère 'acte qui ait eu une plus grande in-uence sur l'histoire ecclésiastique et rofane que la fondation d'une seconde pitale du monde romain. Constantin, ui donna son nom à l'antique Byzance, tribua sa pensée à une inspiration divine, et, si l'on songe aux événements immenses qui se rattachent à la fondation de cette ville, médiatrice entre l'Europe et l'Asie, la mer Noire et la Méditerranée, il paraît hors de doute que la Providence a eu une part spéciale dans ce grand fait historique. Une histoire même fort abrégée de cette ville serait l'histoire de l'empire de Byzance. Nous ne rappellerons ici que ce qu'elle offre de plus important et de plus saillant.

Constantinople fut la première ville dans laquelle un empereur chrétien arbora la croix. Les anciennes statues des dieux de Samos et de Cnide, de l'Hélicon et des autres sanctuaires célèbres du paganisme, que l'empereur y fit réunir, furent comme des esclaves et des témoins de la victoire remportée par le Christianisme sur le monde païen (1). La nouvelle Rome ayant été fondée, en 330, aux frontières qui étaient le plus menacées, l'Italie cessa d'être la première province de l'empire romain; l'ancienne Rome fut réduite à ne vivre que sur son passé, et ce fut de l'Orient et du bas Danube que les maîtres de l'empire purent défendre le plus efficacement leurs États contre les Persans d'une part et les Goths de l'autre.

Mais la création de cette seconde capitale ne permit pas aux empereurs de porter une égale sollicitude à l'Orient et à l'Occident, et le partage de l'empire romain en deux empires, dont l'un dura jusqu'en 1453, l'autre jusqu'en 1806 (2), fut décidé par l'inauguration de Constantinople, en 330, tout comme on put prévoir dès lors que l'influence gréco-asiatique deviendrait prédominante dans la partie orientale de l'empire.

Si Constantin I[er] n'avait posé, en fa-

(1) Conf. Tillemont, *Histoire des Empereurs, etc.*, t. IV, art. 65.

(2) L'empereur d'Allemagne ne quitta ce titre qu'après 1810.

vorisant l'arianisme, le germe des interminables controverses et des luttes intestines qui déchirèrent et finirent par ruiner le royaume de Byzance, la rénovation chrétienne de l'ancien empire, la transformation complète du paganisme dans ses lois, ses mœurs, ses usages, sa vie publique et privée, eussent produit un développement historique aussi grandiose que nouveau.

Théodose, qui réunit, en 394, les deux parties de l'empire divisé par Constantin, voulut achever ce que celui-ci avait commencé; mais sa mort empêcha l'exécution de ses plans, qu'entrava de nouveau la division de l'empire; et lorsque la majeure partie des provinces d'Occident, la Dalmatie, l'Italie, l'Afrique et une portion de l'Espagne, furent, vers 554, réunies à l'Orient par l'empereur Justinien, le caractère oriental était déjà tellement prédominant partout que cette union transitoire, sans raffermir l'Orient, ne contribua qu'au malheur des provinces occidentales.

Mais, tandis qu'il se formait derrière l'empire byzantin un nouveau monde germano-romain, les Byzantins eux-mêmes se constituaient un monde spécial. Les races orientales (arabes et éthiopiennes), converties de bonne heure, furent arrachées au Christianisme avec les provinces de l'Orient, par l'invasion des disciples de Mahomet. L'Église de Constantinople se tourna vers l'Occident et le Nord pour compenser cette perte par la conversion des races slaves, finnoises et illyriennes. Il se constitua en effet parmi celles-ci un système d'États à proprement dire byzantins, dont les chefs ne se soumirent, il est vrai, pas plus à l'empire romain d'Orient que les rois de l'Occident à l'empereur germano-romain, mais qui eut dans Constantinople son centre ecclésiastique, et fut par là même soustrait à la civilisation, aux mœurs, à l'influence politique et spiritelle plus pure et plus élevée de l'Occident. Les Slaves et les Albanais immigrés en Grèce devinrent Grecs comme les Bulgares; les Serbes ne s'affranchirent de la domination byzantine qu'en 1046. Les Moraves et les Hongrois eux-mêmes étaient sur le point d'être entraînés dans le cercle des États et des idées de l'Orient par des missionnaires grecs; les Russes reçurent l'Évangile de Byzance. On comprend combien cette influence dut agrandir la considération des patriarches de Constantinople, et qu'il y eut, dans cette autorité exercée au loin, des motifs suffisants pour inspirer de l'orgueil à des esprits ambitieux et les pousser à s'intituler patriarches œcuméniques.

La longue liste que dressa Épiphane, archevêque de Chypre, des métropoles, archevêchés et évêchés subordonnés à Constantinople; celles que rédigèrent, sur le même sujet, Léon le Sage pour le neuvième siècle, et Andronicus Paléologue pour la fin du treizième ou le commencement du quatorzième, présentent, il est vrai, de notables différences par rapport au nombre des suffragants de Constantinople; mais on voit clairement que Rome, même à l'apogée de sa puissance, après avoir perdu les provinces de l'Afrique et de l'Illyrie, fut inférieure au patriarcat de Constantinople quant au nombre des siéges épiscopaux soumis à son autorité.

Du reste, cette identification du siége patriarcal et de la résidence impériale à Constantinople eut une grande et triste influence sur les troubles intérieurs de l'Église et de l'empire grecs et sur le schisme qui en résulta. Sauf le czar de Russie, l'histoire des peuples chrétiens n'offre aucun prince qui exerçât une plus grande autorité sur ses sujets que l'autocrate de Byzance, entouré dès l'origine d'une auréole quasi divine. Le principe, provenant du paganisme, d'après lequel

l'empereur était en même temps souverain pontife, *imperator et pontifex maximus,* principe dont l'Occident fut préservé par la résistance d'un Grégoire VII, d'un Alexandre III, fut réalisé à Constantinople autant qu'il est possible sans opérer une confusion complète et absolue du spirituel et du temporel, tandis que l'Occident devait sa constitution politique et ecclésiastique à la distinction du principe temporel et du principe spirituel, établie, maintenue et énergiquement défendue par Rome. L'Occident parvint par là à une organisation si vigoureuse que le principe byzantin, en s'introduisant dans les États occidentaux, lors du grand schisme du seizième siècle, par l'établissement du système territorial, quoiqu'il entraînât des perturbations de tout genre, ne fut pas, comme à Byzance, un principe de mort absolu et général.

L'empereur de Byzance était, par le fait, *summus episcopus;* il était aux yeux de ses peuples l'image, le reflet de la Divinité, comme aujourd'hui encore on s'exprime à Saint-Pétersbourg, *Deo simillimus.* Il en résulta de perpétuelles luttes entre les patriarches et les empereurs; il en résulta que les meilleurs patriarches furent en général persécutés, maltraités, mésestimés, tandis que les plus mauvais pensaient n'avoir rien de mieux à faire qu'à proclamer et à défendre les décisions de l'empereur comme des canons de l'Église.

Les Latins ayant conquis Constantinople en 1204 et y ayant institué un patriarcat latin (qui tomba en 1261 avec le trône latin lui-même), on entama à diverses reprises des négociations ayant pour but la réconciliation des Églises d'Orient et d'Occident; mais les Grecs se comportèrent comme Voltaire, qui était bon catholique toutes les fois qu'il avait la fièvre : dès qu'ils étaient menacés du dehors, les empereurs de Constantinople prêtaient les mains aux projets de réconciliation; aussitôt qu'ils se croyaient hors de péril, ils revenaient ardemment au schisme. Enfin la réconciliation eut lieu une dernière fois, et le cardinal Isidore restitua l'église Sainte-Sophie au rite latin; mais le peuple refusa de s'y rendre, et les grands de l'État déclarèrent publiquement qu'ils aimaient mieux voir le turban des Turcs que le chapeau des Latins dans leur ville.

Ainsi le siége patriarcal de Constantinople fut enlevé par les Turcs non aux Grecs, mais aux Latins, et c'est pourquoi, si nous ne nous trompons, en 1829, lors de la marche victorieuse du comte Diébitsch, s'avançant à la tête de l'armée des Russes sur Andrinople, et, d'après la croyance générale, sur Constantinople, le Pape Léon XII fit une solennelle protestation contre la prise de possession possible de l'église Sainte-Sophie par les schismatiques.

Constantinople fut longtemps la ville la plus riche, la plus belle, la plus animée du monde. Les croisés furent ravis de sa magnificence. Odon de Deuil, l'historien de la seconde grande croisade, ne trouve pas d'assez fortes paroles, d'une part pour décrire la beauté de la ville, et d'autre part pour décrier l'immoralité de ses habitants. « On vit ici sans justice; il y a autant de maîtres que de riches, autant de voleurs que de pauvres. Le vice ne connaît ni crainte ni honte; nulle loi ne réprime les crimes, dont d'ailleurs nulle autorité ne s'inquiète. Cette ville excelle en tout. Si elle surpasse toutes les autres cités en richesses, elle les dépasse également par sa dépravation (1). »

« Mais les splendeurs de cette ville

(1) Hurter, dans sa *Vie du Pape Innocent III*, l. VII (1203), t. I, p. 546, décrit, en s'appuyant sur Du Cange, *Constantinopolis Christiana*, d'une manière plus intéressante encore cette ville si singulière.

incomparable, dit Hurter, ses palais étincelants d'or et de matières précieuses ne pouvaient être comparés aux richesses et aux magnificences de Sainte-Sophie, fondée par Constantin, embellie par Justinien, admirée par tous les siècles, orgueil des Musulmans comme des Chrétiens, si belle, si riche, si étonnante qu'on a peine à croire que l'homme seul ait concouru à l'édifier, *structura ut humana arte et ab hominibus excitata vix crederetur.* Après avoir traversé deux portiques soutenus par des colonnades de marbre, le fidèle parvenait aux neuf portes qui ouvraient l'accès du temple, et qu'ornaient moins l'ivoire, l'ambre, le cèdre et les métaux précieux, que les lambris formés des antiques débris de l'arche de Noé. Le temple lui-même, long de 240 pieds, large de 213, offrait aux yeux surpris des trésors de tous genres en marbre, porphyre et granit; les colonnes provenaient des temples les plus célèbres du paganisme. C'étaient partout des mosaïques, aux murailles comme aux voûtes; les piliers, semblables à d'immenses tours, soutenaient à une hauteur de 180 pieds la coupole, dont les vingt-quatre fenêtres laissaient pénétrer dans les profondeurs du temple la splendide lumière de l'Orient (1). Sur le sol de marbre s'élevaient des arbres tout d'argent, autour desquels des flammes de mille couleurs, des lampes d'argent flottaient, semblables aux vagues, suspendues à la voûte. Des lustres brillaient entre les arcades; des candélabres en forme de croix rappelaient à l'œil ébloui le signe du salut qui illumine les ténèbres de ce monde; les murailles, les colonnes, les piliers portaient des milliers de cierges, dont les clartés, aux jours de fête, inondaient d'un océan de lumière l'enceinte sacrée.

(1) La coupole de Saint-Pierre de Rome a, du pavé à la voûte de la lanterne (*lanternino*), environ 123 mètres.

« Au-dessus du pupitre du lecteur planait une sorte de toit surmonté d'une croix dorée, pesant cent livres, ornée de perles et de pierres précieuses. Entre le sanctuaire et le temple s'élevaient, sur une longue balustrade, douze colonnes recouvertes d'argent, et l'on voyait, entre chaque colonne, une statue représentant le Sauveur, la Ste Vierge, les anges, les prophètes, les évangélistes. Dans le sanctuaire, dont les portes étaient fermées par des tapis précieux, une base et des colonnes d'or massif soutenaient l'autel, formé d'une masse fondue d'or, de perles et de diamants. Le baldaquin en argent, couronné d'un chapiteau en or, entouré de lis du même métal, était surmonté d'une croix étincelante de pierreries. Le trône du patriarche, le siége des sept prêtres étaient couverts de vermeil. Le trésor renfermait une innombrable quantité de calices, de vases, d'aiguières, de plateaux, quarante-deux mille voiles de calices tissus de perles et de pierres précieuses, vingt-quatre évangiles qui, avec leurs fermoirs et leurs garnitures d'or, pesaient chacun deux quintaux, six mille candélabres d'or pur, sept croix d'or, pesant chacune cent livres, etc., etc. (1). »

C'est à la construction de cette église que se rattache le style d'architecture byzantin, si l'on entend par là le style des coupoles proprement dit, tel qu'on le voit à Saint-Marc de Venise, à Saint-Antoine de Padoue, dans l'église de Corneto, citée par Azincourt, etc.

Constantinople était aussi extraordinairement riche en bibliothèques. Mais, de même que les chefs-d'œuvre d'art des périodes précédentes avaient été dissipés ou avaient servi, en majeure partie, à forger des œuvres nouvelles (Constantin avait fait placer sa tête sur une statue d'Apollon, Justinien avait

(1) Hurter, l. c.

fait fondre la statue de bronze de Théodose et un aqueduc en plomb pour en tirer sa statue équestre), de même les trésors de la science des temps antérieurs périrent, longtemps avant la conquête des Turcs, par un grand incendie qui consuma, avec les plus magnifiques restes de l'art antique, des milliers de livres.

Enfin, 1125 ans après sa fondation et son agrandissement par Constantin Ier, sous le onzième et dernier Constantin, Constantinople tomba, à la suite d'un siége de cinquante-trois jours, entre les mains des Osmanlis, le 29 mai 1453.

Constantinople fut assiégée trois fois par les Hellènes, deux fois par les empereurs romains, deux fois par les rebelles byzantins, deux fois par les empereurs de Byzance, deux fois par le Kral des Bulgares, une fois par le Chosroès des Perses, une fois par le Chacan des Arméniens, une fois par le despote des Slaves, une fois par les Russes, une fois par les Latins, sept fois par les Arabes, cinq fois par les Turcs, et, après avoir été prise sept fois, Constantinople fut, à la suite du cinquième siége des Turcs, conquise pour la huitième fois, sous le septième des Paléologues, par Mahomet II, le septième des Osmanlis. Elle s'était attirée son sort définitif par l'affaiblissement spirituel et la dégradation morale de ses habitants et de ses maîtres, par les fautes de la dynastie des Paléologues, dont le premier avait déjà cherché refuge et appui contre sa patrie à la cour du vainqueur turc de l'Asie Mineure, dont les successeurs, à la solde du sultan, servirent dans ses armées et conquirent en son nom des villes grecques. La prise de Constantinople fut la récompense de leur service et la solde définitive de leur trahison (1).

(1) *Hist. de l'empire des Osmanlis*, de Hammer, I, p. 552.

La prise de Constantinople fut un événement si considérable qu'elle devint la date d'une période nouvelle dans l'histoire du monde. Il s'y rattache une série de faits importants qui en furent la conséquence. La ruine de l'empire des Comnène à Trapézonte en 1461, l'expulsion de Thomas Paléologue de la Morée en 1462, la conquête de cette province, la domination des Serbes et des Moldaves, l'extinction successive de la nation grecque du rang des peuples historiquement vivants, furent des événements qui datèrent du temps de Mahomet II.

Vingt à trente ans plus tard, les rives de l'Asie et de l'Afrique, situées en face de l'Europe, obéissaient toutes aux Osmanlis; la mer Noire ainsi que la Méditerranée étaient sur le point de devenir des mers intérieures de leur empire, tandis que les Germains devenaient, à la place des Magyares et des Slaves, les gardiens des frontières de la chrétienté contre les Osmanlis.

Le coup qui avait frappé l'Orient retentit bientôt en Occident. La destruction du dernier royaume des Maures en Espagne devint une nécessité pour l'Aragon et la Castille, et la conquête de Grenade se relie, comme on le sait, à la découverte du Nouveau-Monde par Christophe Colomb.

La Bourgogne contracta des alliances avec les Persans schiites, ennemis mortels des Osmanlis, et, bientôt après, Charles VIII, roi de France, marcha sur Constantinople en passant par Florence, Rome et Naples; expédition qui devint l'occasion d'une guerre de soixante ans en Italie, de la puissance de la maison de Habsbourg et de la prédominance de l'Espagne sur toute l'Europe. L'interdiction du commerce des Indes par les Mameluks et les Osmanlis réveilla le projet de découvrir une autre voie vers les Indes que celle de l'Égypte, et, tandis que le sultan Soliman

se préparait à la conquête de Vienne, la puissance navale des Osmanlis était ruinée par les Portugais dans la mer des Indes, et S. François-Xavier créait au sud de l'Asie un nouveau monde chrétien qui inspirait à D. Sébastien, roi de Portugal, le projet, s'il ne pouvait parvenir dans les Indes, de fonder un empire chrétien à Goa ou à Calcutta.

Ainsi de la chute de Constantinople date réellement une nouvelle période historique. La fondation de la seconde capitale de l'empire romano-chrétien avait été le commencement d'une époque opposée à l'antiquité païenne, celle du moyen âge; la chute de Constantinople termina le moyen âge et commença la troisième période de l'histoire du monde.

HÖFLER.

CONSTANTINOPLE (PATRIARCAT ET CONCILES DE.)

A. PATRIARCAT. L'Église de Constantinople ou de Byzance était originairement une simple Église épiscopale, sans aucune prérogative particulière d'honneur ou d'autorité, soumise à la juridiction de l'évêque d'Héraclée. La translation de la résidence impériale à Byzance devait nécessairement rehausser la considération de l'évêque de cette ville, et la première conséquence fut que l'évêque d'Héraclée ne put plus exercer ses droits de métropolitain. Mais cette prérogative de fait ne devint légale et ne s'agrandit qu'après que le troisième concile œcuménique (380) eut accordé à Constantinople la prérogative d'honneur, τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς, immédiatement après l'Église de Rome, parce que Constantinople était la nouvelle Rome. Quoique ce canon ne donnât à l'évêque de la nouvelle Rome aucune juridiction sur d'autres évêques, et l'exemptât simplement de la juridiction du métropolitain ou de l'exarque d'Héraclée, ce privilége d'honneur devait, à la longue, uni à l'influence que donnait la résidence de la cour de l'empereur, entraîner un droit de surveillance sur les exarques des diocèses les plus rapprochés. L'éminente personnalité de Jean Chrysostome, évêque de Constantinople, hâta le progrès. Dans un des synodes tenus à Constantinople durant son épiscopat, auquel assistaient les évêques d'autres diocèses qui se trouvaient temporairement dans la ville impériale, Chrysostome accueillit une accusation de simonie dirigée contre Antonin, évêque d'Éphèse, et résolut, à la prière de plusieurs évêques d'Asie, de se rendre à Éphèse pour y faire une enquête exacte sur les lieux mêmes. L'évêque en fut, il est vrai, empêché par la cour, sous prétexte que sa présence était nécessaire à Constantinople; mais, lorsqu'Antonin mourut en 400, S. Chrysostome dirigea en personne l'élection de l'évêque d'Éphèse; il déposa plusieurs évêques coupables de simonie et en institua d'autres à leur place. D'après Théodoret (1), il veillait aussi sérieusement à l'observation des décrets canoniques dans les diocèses de Thrace et du Pont. Sans aucun doute Chrysostome s'y crut autorisé par la prééminence accordée d'ailleurs à son Église. Ce fut la même pensée qui dirigea, ce semble, l'empereur Arcade, lorsqu'il chargea ce saint évêque de décider dans un synode l'accusation portée par les grands frères (2) contre l'évêque d'Alexandrie, Théophile. Le second successeur intrus de S. Chrysostome, Atticus, loin de se laisser détourner de l'autorité qu'avaient exercée les évêques de Constantinople par les plaintes portées au synode du Chêne (403) contre Jean Chrysostome, au sujet de son immixtion dans les affaires ecclésiastiques de provinces étrangères à la sienne (3), songea

(1) *Hist. eccl.*, l. 5, c. 28.
(2) *Voy.* cet article.
(3) Hard., *Coll. Conc.*, I, p. 1041.

à se créer un diocèse spécial. Il obtint un édit impérial qui subordonnait l'Illyrie orientale à la juridiction de l'évêque de Constantinople (1). Cependant cette usurpation sur les droits du patriarcat de Rome échoua devant l'opposition du Pape Boniface. Mais Atticus obtint de Théodose II une loi d'après laquelle nul évêque d'Asie et de Thrace ne pouvait être ordonné sans l'assentiment du concile de Constantinople. Sisinnius, successeur immédiat d'Atticus, rencontra de l'opposition lorsqu'il voulut faire valoir ce droit, qu'on objecta n'avoir été accordé qu'à la personne d'Atticus (2).

Cette opposition isolée changea peu la situation en elle-même. On voit comment dès lors on jugeait dans l'Église d'Orient la situation de l'évêque de Constantinople par ces paroles de Théodoret (3) : « Nestorius obtint par son élévation sur le siége épiscopal de la capitale la préséance sur toute l'Église, προεδρία τῆς οἰκουμένης ἁπάσης. » En effet, abstraction faite du discrédit dans lequel l'hérésie de Nestorius fit tomber pendant quelque temps l'Église de la nouvelle Rome, nous voyons déjà, sous le second et le troisième successeur de Nestorius, les évêques Proclus et Flavien, de nouvelles preuves d'une suprématie exercée non-seulement sur la Thrace et l'Asie, mais encore sur les diocèses du Pont et le ressort patriarcal d'Antioche (*diœcesis Oriens*). D'après ces précédents, Anatole crut qu'il était temps de demander au concile universel de Chalcédoine (4), en 451, la ratification légale de ce pouvoir de fait. Il profita de l'absence des légats du Pape et du départ de la plupart des évêques, qui avaient quitté le concile, une fois les questions dogmatiques résolues, pour proposer plusieurs règlements disciplinaires, parmi lesquels trois canons ayant rapport aux priviléges du siége de Constantinople. Le neuvième canon accordait à l'évêque de Constantinople une puissance de juridiction adéquate à celle des exarques des diocèses, en ce sens qu'il laissait aux évêques et aux autres membres du clergé la liberté d'en appeler des jugements du métropolitain soit à l'exarque, soit au siége de Constantinople. Le dix-septième canon confirma cette décision appliquée à un cas particulier. Anatole comprenait parmi les exarques non-seulement les évêques d'Éphèse, d'Héraclée et de Césarée en Cappadoce, mais encore ceux d'Alexandrie, d'Antioche, et le patriarcat nouvellement créé de Jérusalem.

Après avoir essayé de cette manière l'étendue qu'il pouvait donner à son pouvoir, il proposa un canon par lequel, en s'appuyant sur le canon 3 du second concile universel, les Pères de ce concile déclaraient accorder à l'Église de Constantinople, à cause de la prééminence politique de cette ville, des priviléges ecclésiastiques semblables à ceux de Rome ancienne, toutefois en la maintenant au second rang : Τὰ ἴσα πρεσβεῖα ἀπένειμαν (οἱ πατέρες ρν΄) τῷ τῆς νέας Ῥώμης ἁγιωτάτῳ θρόνῳ εὐλόγως κρίναντες τὴν βασιλείᾳ καὶ συγκλήτῳ τιμηθεῖσαν πόλιν καὶ τῶν ἴσων ἀπολαύουσαν πρεσβείων τῇ πρεσβυτέρᾳ βασιλίδι Ῥώμῃ καὶ ἐν τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς, ὡς ἐκείνην μεγαλύνεσθαι πράγμασι, δευτέραν μετ' ἐκείνην ὑπάρχουσαν ; et ainsi il fut décidé que désormais l'évêque de Constantinople aurait le droit de consacrer les métropolitains des trois diocèses d'Asie, du Pont et de Thrace, et les évêques des provinces barbares appartenant à ces diocèses.

Les légats du Pape, dès qu'ils eurent connaissance de ce vingt-huitième canon, protestèrent contre sa teneur et ne purent être amenés à retirer leur pro-

(1) *Cod. Theod. de Episc. et Cler.*, I, 46.
(2) Socrates, *Hist. eccl.*, l. 7, c. 28, 47.
(3) *Hær. Fab.*, IV, 12.
(4) *Voy.* CHALCÉDOINE (concile de).

testation, même après que le sénat eut déclaré, de concert avec les évêques, que ce canon ne portait aucune atteinte ni au privilége d'honneur ni à la puissance suprême de l'Église apostolique, πρὸ πάντων μὲν τὰ πρωτεῖα καὶ τὴν ἐξαίρετον τιμὴν κατὰ τοὺς κανόνας τῷ τῆς πρεσβύτιδος Ῥώμης ἀρχιεπισκόπῳ φυλάττεσθαι (1).

Le Pape Léon approuva cette protestation, malgré les prières, les instances et les explications du concile et du patriarche Anatole. En effet l'Église romaine, d'après le témoignage de Grégoire I[er] (2), n'avait jamais admis le troisième canon du second concile universel. Quoique, d'après ce qui précède, on voie qu'alors ni Anatole ni les autres évêques d'Orient n'eurent la pensée de se soustraire à la primauté du Pape, et qu'ils n'eurent d'autre intention que d'attribuer au patriarche de Constantinople, sur tout l'Orient, une puissance suprême analogue à l'autorité de l'évêque de Rome, en sa qualité de patriarche d'Occident, tout en laissant subsister la primauté du Pape sur l'évêque de la nouvelle Rome, on pouvait cependant abuser de la rédaction équivoque de ce canon (l'expression ἴσα πρεσβεῖα et les considérants) pour contester le droit de primauté du Saint-Siége. On semblait faire de l'action directe de Rome sur les autres patriarches une chose plus ou moins impossible; et enfin l'autorité des évêques d'Éphèse, d'Héraclée et de Césarée, en qualité d'exarques, était comme anéantie. Il résulta de la résistance de Léon que, jusqu'à Photius, le vingt-huitième canon ne fut pas admis dans la législation orientale, quoique les patriarches ne renonçassent à aucun des droits qu'ils avaient usurpés. L'ambition qu'ils avaient de paraître les chefs suprêmes de l'Église d'Orient les porta, depuis Jean le Jeûneur (587), non-seulement à accepter le titre de ἐπίσκοπος οἰκουμενικός, que leur donnaient les évêques subordonnés, mais encore à s'en servir officiellement, ce qui amena la controverse connue entre le patriarche Jean et le Pape Grégoire I[er] (1). L'ambition des patriarches de Constantinople, entretenue par les divisions nées entre les Églises d'Orient et d'Occident à l'occasion du monophysisme, vers la fin du cinquième et au commencement du sixième siècle, et au sujet du monothélisme dans le courant du septième siècle, ne diminua point, même après la défaite de l'hérésie déterminée par l'intervention du Saint-Siége. Au contraire, dépités de ce qu'au sixième concile l'Église romaine avait prouvé son incontestable supériorité dans les questions dogmatiques, les Orientaux, réunis au concile *in Trullo* de 691, opposèrent avec intention leur organisation et leur discipline à celles de Rome, comme beaucoup plus conformes à l'antiquité ecclésiastique, et partirent de là pour confirmer solennellement, dans le trente-sixième canon, la prééminence de l'Église de Constantinople, déjà reconnue par le second et le quatrième concile œcuménique.

Durant la controverse des images, Léon l'Isaurien arracha les provinces illyriennes au patriarcat de Rome et les unit au diocèse patriarcal de Constantinople, usurpation que les patriarches orthodoxes maintinrent malgré toutes les protestations du Saint-Siége et même après le rétablissement de l'union des deux Églises.

C'est ainsi que le schisme mûrit peu à peu pour éclater sous Photius (2) et Michel Cérularius (3). Alors le but auquel, avec ou sans conscience, tous les patriarches avaient aspiré, fut atteint, et l'évêque de Constantinople devint pa-

(1) *Actio XVI*, *Conc. Chalc.*, apud Hardouin, *Coll. Conc.*, t. II, p. 642.
(2) L. VI, ep. 31.

(1) *Voy.* GRÉGOIRE I[er].
(2) *Voy.* PHOTIUS.
(3) *Voy.* CÉRULARIUS.

triarche œcuménique indépendant. Le ressort patriarcal, s'étendant depuis le huitième siècle sur toute l'Illyrie orientale, sur les trois diocèses d'Asie, du Pont et de la Thrace, comprenant les pays barbares, et depuis le dixième siècle la Russie, fut restreint, au seizième siècle, par la création d'un patriarcat spécial pour la Russie, établi à Moscou. Un patriarcat serbe s'était constitué au quatorzième siècle, mais il fut aboli en 1765.

A la suite de la révolution de la Grèce, en 1821, l'Église de ce royaume se détacha de la juridiction des patriarches de Constantinople (4 août 1833).

Les évêques non unis de la monarchie autrichienne ne sont pas non plus soumis à la juridiction du patriarche de Constantinople; celle-ci ne s'étend plus que sur les provinces médiates et immédiates de l'empire turc, à l'exception des patriarcats très-restreints d'Alexandrie, d'Antioche, de Jérusalem, de Chypre et d'Ochrida, en Roumélie. Cependant ces derniers patriarches sont dans un certain rapport de subordination vis-à-vis de l'évêque de Stamboul, qu'ils reconnaissent comme leur chef.

Il y eut un patriarcat latin à Constantinople depuis la conquête de cette ville par les Latins (1204) jusqu'à sa reprise par les Grecs (1261). Innocent III avait reconnu à ce patriarche le premier rang après Rome.

Le titre seul de ce patriarche a subsisté depuis la chute de l'empire latin, et c'est ordinairement un des prélats romains les plus éminents qui le porte. Cependant il y a encore de nos jours un *vicariat patriarcal* à Constantinople, qui est dirigé actuellement par Mgr Julien Hillareau, archevêque *in partibus*, lequel a sous sa juridiction 10,000 Catholiques romains résidant à Constantinople ou dispersés en Thrace, en Macédoine et au nord de l'Asie Mineure. Outre ce vicariat, il y a, depuis 1830, pour les 60,000 Arméniens unis de Constantinople et de l'Asie Mineure, un archevêque auquel la Porte a reconnu un rang politique égal à celui du patriarche.

Cf. Thomassin, *Vetus et nova Ecclesiæ disciplina*, t. I, p. 38 sq.; de Marca, *De Constantinopolitani Patriarchatus Institutione;* Wigger, *Statistique ecclésiastique*, t. I, p. 178 sq.; Charles de Saint-Aloÿse, *L'Église cathol. dans son extension actuelle*, p. 214 sq.

B. CONCILES.

I. *Conciles universels.*

1. *Le second concile universel*, de 381, fut convoqué par l'empereur Théodose Ier; il compta cent cinquante évêques d'Orient. Outre la confirmation de la doctrine catholique du Saint-Esprit et la condamnation de toutes les nuances d'Ariens, de Sabelliens, de Marcelliens, de Photiniens et d'Apollinaristes, ce concile abolit le schisme d'Antioche, élut un évêque de Constantinople auquel, dans son canon 3, il accorda le second rang après l'évêque de Rome, et décréta 6 canons de discipline. Ce concile ne fut reconnu universel qu'après l'assentiment du Pape Damase et seulement quant à ses décisions dogmatiques.

2. Le concile de 553, tenu sous l'empereur Justinien, *le cinquième des conciles œcuméniques.* Il condamna les Trois Chapitres (1). Les quinze anathèmes contre la doctrine d'Origène n'appartiennent point à ce concile, mais vraisemblablement à un synode national, σύνοδος ἐνδημοῦσα, tenu entre 540 et 544.

3. Le *sixième concile universel*, sous Constantin Pogonat (2), en 680, présidé par les légats du Pape Agathon, qui confirma le dogme catholique at-

(1) *Voy.* TROIS CHAPITRES (controverse des).
(2) *Voy.* CONSTANTIN POGONAT.

taqué par l'hérésie des monothélites.

4. Le *huitième concile universel*, tenu en 869 sous l'empereur Basile le Macédonien et le Pape Adrien II, qui déposa Photius, abolit le schisme créé par cet évêque, en rétablissant le patriarche Ignace sur son siége. Les Grecs schismatiques ne considèrent pas ce concile comme universel; ils mettent en place le conciliabule de 879, qui déclara la consécration de Photius régulière et approuva toute sa conduite.

II. *Conciles particuliers*. Le plus important est le concile *in Trullo*, de 691, appelé aussi *synodus quinisexta*, σύνοδος πενθέκτη, parce qu'il eut pour but de suppléer aux règlements disciplinaires négligés par le cinquième et le sixième concile universel. Ses cent deux canons s'étendent sur presque tous les points de l'organisation et de la discipline ecclésiastiques, dans le sens strict, comme aussi sur quelques parties du culte de l'Église d'Orient. Ces canons sont en partie inspirés par un esprit hostile à l'Église d'Occident, et font avec intention ressortir les différences de la discipline des deux Églises; aussi l'Église d'Occident n'a jamais reconnu ce concile.

Parmi les conciles tenus à Constantinople depuis le schisme on peut remarquer surtout deux synodes dirigés contre le cryptocalviniste Cyrille Lucaris (1), dont l'un, de 1638, eut lieu sous la présidence du patriarche Cyrille Contaru, l'autre, en 1642, sous la direction du patriarche Parthénius.

WERNER.

CONSTITUTION CIVILE DU CLERGÉ.

Le 20 août 1789, l'Assemblée nationale de France forma dans son sein un *comité* dit *ecclésiastique*, chargé de présenter des projets de loi sur les matières relatives à la religion et au clergé. Ce comité, où les ecclésiastiques étaient en minorité, comptait entre autres les quatre avocats jansénistes Lanjuinais, Martineau, Treilhard et Durand de Maillhane.

Le 7 février 1790, le comité se trouvant divisé, on y adjoignit quinze nouveaux membres, parmi lesquels étaient plusieurs curés, Massieu, Expilly, Thibault, le Chartreux Dom Gerle, Dupont de Nemours, l'avocat Chasset.

Le système des innovations prévalut dans ce comité. Quatre rapports furent faits par Chasset, Martineau, l'abbé Expilly et Durand de Mailhane.

Du 29 mai au 13 juillet 1790 on discuta la nouvelle Constitution du clergé, qui renfermait des dispositions schismatiques et hérétiques, et attaquait dans ses principaux articles la hiérarchie de l'Église et son unité.

Ainsi elle supprimait les anciens diocèses et en faisait une nouvelle circonscription sans le concours de l'autorité de l'Église (art. 1 et 2).

Elle décrétait que les évêques seraient nommés par les assemblées populaires et confirmés par les métropolitains, sans recourir au Saint-Siége pour l'institution canonique (art. 1, 2, 3, 14, 15, 16, 17, 18 et 19 du titre II).

Les diocèses devaient être administrés par un conseil de prêtres dont les évêques n'étaient que les présidents (art. 14, titre Ier).

L'administration d'un siége vacant devait appartenir de plein droit au premier, et, à son défaut, au second vicaire de la cathédrale (art. 41, titre II).

Les curés devaient être nommés par les électeurs laïques, et ce titre de nomination devait leur suffire pour exercer validement leurs fonctions (art. 25, 35, 36, 37).

En outre, tous les membres du clergé, évêques, curés et autres, ayant titre de bénéfices ou de fonctions, étaient obligés de prêter le serment de maintenir

(1) *Voy.* CYRILLE LUCARIS.

la *constitution décrétée*, sous peine de destitution, opérée par le seul fait du refus du serment.

Aussitôt que Pie VI fut instruit des premiers articles décrétés par l'Assemblée nationale, il ordonna des prières publiques à Rome, et il écrivit à Louis XVI pour l'engager à refuser sa sanction à ces articles, qui devaient précipiter la nation dans le schisme. Le Pape adressa en même temps deux brefs, l'un à l'archevêque de Bordeaux, ministre d'État, M. Champion de Cicé, et l'autre à l'archevêque de Vienne, M. de Pompignan (1), les avertissant de joindre leurs conseils aux siens pour détourner le roi de donner sa sanction, qui allait introduire le schisme en France, livrer les églises à des pasteurs intrus, sans autorité et sans juridiction spirituelle.

LouisXVI écrivait de son côté au Pape et le priait d'approuver provisoirement les cinq premiers articles décrétés, auxquels il s'était vu forcé de donner sa sanction.

Le Pape répondit qu'il allait examiner dans une congrégation générale des cardinaux les articles en question, et il engagea le roi à les faire examiner par tous les évêques de son royaume et à lui transmettre leurs sentiments. Le 30 octobre, trente évêques, députés à l'Assemblée nationale, signèrent un écrit, devenu célèbre sous le titre d'*Exposition de principes sur la Constitution civile du clergé* (2), rédigé, dans un sens tout à fait hostile à la Constitution, par M. de Boisgelin, archevêque d'Aix. Presque tous les évêques de France, ainsi que la Sorbonne, adhérèrent à cet écrit.

Pendant ce temps l'Assemblée avait voté tous les articles et le roi avait été obligé de sanctionner la Constitution décrétée le 24 août 1790, ainsi que le serment prescrit au clergé.

Ce serment était conçu en ces termes. « Je jure de maintenir de tout mon pou- « voir la *Constitution* du royaume dé- « crétée par l'Assemblée nationale et « acceptée par le roi. »

Le jour assigné pour le dernier terme de la prestation du serment, le 4 janvier 1791, était arrivé, et les ecclésiastiques membres de l'Assemblée furent mis en demeure de prononcer la formule pure et simple du serment.

Tous les évêques, au nombre de trente, et, à leur exemple, les ecclésiastiques du second ordre s'y refusèrent, et il n'y eut alors pas un parjure.

Un grand nombre d'ecclésiastiques qui avaient prêté le serment dans les séances précédentes le rétractèrent dès le lendemain et les jours suivants, en déclarant qu'ils n'avaient prétendu le prêter que pour les objets temporels, et non pour ce qui touchait au spirituel.

On se hâta de faire exécuter la loi du serment dans tout le royaume; on éprouva une résistance presque générale. Un archevêque seulement et trois évêques titulaires cédèrent : ce furent le cardinal Loménie de Brienne, archevêque de Sens, de Talleyrand-Périgord, évêque d'Autun, et les évêques d'Orléans et de Viviers, MM. de Jarente et de Savines ; cent vingt-sept prélats restèrent fidèles. Le plus grand nombre des ecclésiastiques du second ordre opposèrent la même résistance. A Paris, sur huit cents prêtres occupés des fonctions du ministère, sept cent trente restèrent inébranlables et sur quarante chanoines de la métropole un seul fléchit.

Tous ceux qui refusèrent de prêter serment furent persécutés et payèrent de l'exil ou de la mort leur héroïque fidélité.

Le souverain Pontife, dans le consistoire secret tenu le 26 septembre 1791,

(1) Brefs du 10 mars et du 13 avril 1791.

(2) On la trouve *in extenso* dans le t. I[er], p. 301 du *Droit civil ecclésiastique français ancien et moderne*, de M. de Champeaux.

dégrada le cardinal Loménie de Brienne, qui avait souillé la pourpre romaine en prêtant serment à la Constitution civile du clergé. Il l'avait d'abord exhorté à revenir à de meilleurs sentiments, puis il l'avait fortement repris de sa prévarication, dans sa lettre du 23 février 1791, où il lui avait dit : « Qu'il ne pouvait faire, à la pourpre romaine dont il était décoré, un plus grand déshonneur que celui de prêter un serment contraire aux serments les plus saints et les plus solennels par lesquels il était lié. »

Le 10 mars suivant, le Pape adressa aux archevêques et évêques, membres de l'Assemblée nationale, un bref dans lequel il discutait tous les articles de la nouvelle Constitution et en montrait l'opposition avec les principes de la foi catholique, avec les lois générales de la discipline ecclésiastique, avec l'enseignement des Pères de l'Église et les définitions des conciles, avec les maximes réputées jusqu'alors en France, par le clergé et la puissance civile, comme sacrées et inviolables. Il comparait ces articles de la Constitution aux diverses hérésies condamnées par l'Église et prouvait qu'ils en étaient la répétition. Il ajoutait qu'il s'était cependant abstenu de déclarer les auteurs de la Constitution retranchés du sein de l'Église, et qu'il avait cru devoir user de toute douceur et de toute patience pour éviter un schisme déplorable et ramener la paix dans le clergé et la nation.

La Constitution civile n'en recevait pas moins son exécution. Des évêques et des prêtres intrus et assermentés s'emparaient des diocèses et des paroisses.

Informé de ce scandale et de la consommation du schisme, le Pape prononça les peines encourues par l'effet des ordinations sacriléges. Il adressa, le 13 avril 1791, un bref aux cardinaux, archevêques et évêques, aux chapitres, au clergé et au peuple du royaume de France. Après y avoir rappelé ses efforts pour empêcher le schisme, et le jugement uniforme des évêques de France contre la Constitution et le serment, il réfute les prétextes des auteurs du schisme, et il prononce : « En vertu de l'au« torité apostolique, de l'avis des cardi« naux de la sainte Église romaine, et « conformément aux vœux de la géné« ralité des évêques de France, que tous « les archevêques, évêques, abbés, « grands-vicaires, chanoines, curés, prê« tres, et autres quelconques engagés « dans la milice ecclésiastique, qui ont « prêté purement et simplement, com« me il a été prescrit par l'Assemblée « nationale, le serment civique, source « empoisonnée de toutes les erreurs, et « qui ne l'auront pas rétracté dans qua« rante jours, à compter de la date du « bref, seront suspendus de l'exercice « de tout ordre et soumis à l'irrégula« rité s'ils en exercent aucun. »

Il défend ensuite, sous peine de suspense, aux évêques sacrilégement ordonnés, d'exercer aucune fonction quelconque de juridiction épiscopale, déclarant nul et de nul effet tout ce qu'ils auront la témérité d'attenter en ce genre.

Il défend encore, sous la même peine, aux consécrateurs et aux consacrés, d'exercer aucune fonction épiscopale, et il déclare que tous ceux qui auront reçu d'eux quelques ordres seront par cela même sous les liens de la suspense, et, s'ils les exercent, frappés d'irrégularité.

Enfin il décrète que toutes les autres élections d'évêques et de curés qui se feraient à l'avenir, en conformité de la Constitution civile du clergé, seront illégitimes, sacriléges et de nul effet, et que les élus n'auront aucune juridiction ecclésiastique et spirituelle.

Il ajoute :

« Que les évêques et curés qui auraient « été ordonnés seront également sans

« juridiction et ne pourront s'en arroger aucun exercice sans encourir la peine de nullité et celle de suspense, dont ils ne pourront être absous que par l'autorité du Saint-Siége. Il avertit enfin les prévaricateurs que, s'ils s'obstinent dans leur rébellion, il ne pourra s'empêcher de les frapper d'anathème et de les dénoncer à l'Église universelle comme schismatiques et séparés de la communion. »

Le bref du 13 avril et celui du 10 mars 1791 avaient été reçus et publiés par les évêques de France.

Cependant la faction du clergé assermenté appelée les *Constitutionnels*, soutenue par les laïques et le gouvernement, révoqua en doute ou nia l'autorité des brefs du souverain Pontife, invoqua les libertés de l'Église gallicane, et prétendit que ces brefs, n'ayant pas été reçus par la puissance civile, fussent-ils même authentiques, n'auraient aucune force et ne produiraient aucune obligation.

Les ordinations d'évêques et de prêtres continuèrent à se multiplier et l'Église schismatique se trouva organisée dans tout le royaume. Ainsi l'évêque d'Autun, assisté des évêques de Lydda et de Babylone, sacra, le 25 janvier 1791, les curés Expilly et Marolles comme évêques du Finistère et de l'Aisne; mais ni l'un ni l'autre ne pouvait recevoir du consécrateur une juridiction qu'il n'avait pas lui-même, et aucun métropolitain ni concile provincial ne confirma, conformément à l'ancienne discipline invoquée par les défenseurs de la Constitution civile, les nouveaux évêques, qui n'eurent point de mission.

Le 3 mai 1791, les prélats, auteurs de l'*Exposition*, répondant au Saint-Siége, lui offrirent leur démission, afin qu'il pût suivre les voies les plus propres à ramener la paix; mais Pie VI n'accepta pas ce sacrifice alors inutile.

L'*Assemblée législative*, qui succéda à la Constituante, décréta, le 29 novembre, que les ecclésiastiques coupables de non-prestation de *serment civique* à la Constitution seraient réputés suspects de révolte contre la loi et de mauvaises intentions contre la patrie; qu'ils seraient privés de toute pension et traitement; qu'enfin ils seraient confinés dans la ville que l'administration départementale assignerait pour leur exil ou leur prison.

Louis XVI opposa son *veto* à ce décret, ainsi qu'à celui du 26 mai 1792, qui condamnait les ecclésiastiques non assermentés à la déportation.

Cette peine ayant été décrétée par la Convention, le 26 août suivant, contre les prêtres qui refuseraient le serment à la Constitution civile du clergé, plus de cinquante mille proscrits s'exilèrent, et les massacres commencèrent sur tous les points de la France.

Le 6 avril précédent, jour même du vendredi-saint, un décret avait prohibé tout costume ecclésiastique et religieux; deux évêques constitutionnels préludèrent, en déposant leur croix, à leur future apostasie.

Sur dix-sept d'entre eux qui siégeaient à la Convention deux seulement refusèrent de déclarer Louis XVI coupable; neuf furent pour la détention et cinq pour la mort. Dix-huit prêtres constitutionnels sur vingt-cinq votèrent aussi la peine capitale.

Les constitutionnels ajoutèrent au scandale de la conduite politique celui des mœurs; plusieurs de leurs évêques autorisèrent par leur exemple le mariage des religieux et ecclésiastiques apostats.

Cependant ce clergé si complaisant n'échappa point à la persécution devenue générale; la plupart tombèrent victimes de vengeances particulières ou enveloppés dans les conspirations prétendues qu'imaginait Robespierre.

Plus de la moitié des siéges constitutionnels vaquaient par mort, apostasie et abandon. Le schisme touchait à sa

fin, lorsque des esprits ardents entreprirent de le perpétuer.

A la faveur du décret du 21 février 1795, Saurine, Des Bois, Grégoire et Royes, évêques des Landes (plus tard de Strasbourg), de la Somme, de Loir-et-Cher et de l'Ain, formèrent à Paris, sous le titre d'*évêques réunis*, un comité qui s'investit de la mission de maintenir le schisme.

En dépit des mesures que prit ce comité, des deux *encycliques* qu'il adressa aux évêques constitutionnels et aux Églises vacantes, de l'imprimerie-librairie dite Chrétienne, qu'ils fondèrent pour reproduire les ouvrages favorables à leur parti, des *Annales de Religion* qu'ils créèrent, de la *Société de Philosophie chrétienne* qu'ils organisèrent, les rétractations du clergé constitutionnel se multiplièrent pendant que, d'un autre côté, le conseil des Cinq-Cents révoquait la loi de déportation et les autres peines portées contre les ecclésiastiques fidèles, qui furent réintégrés dans leurs droits, jusqu'au moment où la réaction du 18 fructidor rendit au Directoire, qui usa sans retenue de cette arme terrible, le pouvoir de déporter les prêtres.

Les déportations cessèrent au 18 brumaire, et Bonaparte ne prescrivit plus pour les ecclésiastiques, comme pour tous les fonctionnaires, que cette formule : « Je promets fidélité à la Constitution, » engagement que quelques-uns crurent pouvoir contracter.

Le parti constitutionnel s'obstina dans le schisme en traversant les négociations relatives au Concordat ; il s'agita, tint des synodes et des conciles métropolitains, convoqua même un concile national qui s'ouvrit le 29 juin 1801 et se sépara le 16 août, un mois après la signature du concordat conclu entre le premier Consul et le Pape Pie VII (1).

Le bref *Post multos*, daté du 15 août, et relatif aux évêques constitutionnels, chargeait l'archevêque de Corinthe, un des négociateurs du Concordat, de les exhorter à revenir à l'unité, à se soumettre au Saint-Siége et à renoncer aux siéges qu'ils avaient occupés sans l'institution canonique.

Les constitutionnels, qui étaient alors au nombre de cinquante-neuf, dont trente élus d'après la Constitution civile et vingt-neuf d'après des formes arbitraires, déposèrent leur acte de démission entre les mains du gouvernement, à l'exception de Savines, évêque de l'Ardèche.

Lorsqu'il s'agit de pourvoir aux siéges récemment institués, dix-huit anciens archevêques ou évêques furent désignés, et le gouvernement admit douze constitutionnels, prétendant éteindre ainsi les divisions en opérant la fusion des partis. Ces évêques constitutionnels ne devaient être institués qu'après avoir donné des témoignages de leur soumission au jugement du Pape. Il y eut encore, de leur part, de nombreux faux-fuyants des interprétations des ordres du Pape, des modifications arbitraires aux déclarations exigées, jusqu'à ce qu'enfin, au moment du sacre de l'empereur, et comme condition de leur admission à cette cérémonie, en présence du Pape, les évêques constitutionnels reçurent l'ordre très-précis de déférer aux décrets du souverain Pontife, en souscrivant une assez longue formule de soumission qui se terminait par ces mots : « Je déclare devant Dieu « que je professe adhésion et soumission « aux jugements du Saint-Siége sur les « affaires ecclésiastiques de France. »

Les réfractaires obéirent. Plusieurs évêques schismatiques, qui n'avaient point été promus à de nouveaux siéges depuis le Concordat, rétractèrent publiquement leurs erreurs et leur conduite passée. De nombreux exemples de retour à l'unité eurent lieu parmi les prêtres constitutionnels, à l'époque du Concordat. La plupart de ceux qui ne les

(1) *Voy.* Concordat.

avaient pas encore imités se rendirent après la Restauration.

Il ne nous reste qu'à ajouter le texte même de la Constitution, dont on retrouve l'esprit et plusieurs dispositions dans les *Articles organiques* (1); et nous terminerons en y joignant la réfutation qu'en a faite en détail, dans son *Instruction pastorale sur le schisme*, le cardinal de la Luzerne, évêque de Langres, qui est cité toutes les fois qu'il s'agit d'apprécier la Constitution civile du clergé.

Constitution civile du clergé de France, du 12 *juillet*—24 *août* 1790.

« Louis, par la grâce de Dieu et par la loi constitutionnelle de l'État roi des Français, à tous présents et à venir, salut.

« L'Assemblée nationale a décrété, et nous voulons et ordonnons ce qui suit :

« L'Assemblée nationale, après avoir entendu le rapport de son comité ecclésiastique, a décrété et décrète ce qui suit, comme articles constitutionnels.

TITRE PREMIER.—*Des Offices ecclésiastiques.*

« Art. 1er. Chaque département formera un seul diocèse, et chaque diocèse aura la même étendue et les mêmes limites que le département.

« Art. 2. Les siéges des évêchés des quatre-vingt-trois départements du royaume seront fixés, savoir : celui du département de la Seine-Inférieure, à Rouen; — du Calvados, à Bayeux; — de l'Orne, à Séez; — de la Manche, à Coutances; — de l'Eure, à Évreux; — de l'Oise, à Beauvais; — de la Somme, à Amiens; — du Pas-de-Calais, à Saint-Omer; — de la Marne, à Reims; — de la Meuse, à Verdun; — de la Meurthe, à Nancy; — de la Moselle, à Metz; — des Ardennes, à Sedan; — de l'Aisne, à Soissons; — du Nord, à Cambrai; — du Doubs, à Besançon; — du Haut-Rhin, à Colmar; — du Bas-Rhin, à Strasbourg; — des Vosges, à Saint-Dié; — de la Haute-Saône, à Vesoul; — de la Haute-Marne, à Langres; — de la Côte-d'Or, à Dijon; — du Jura, à Saint-Claude; — d'Ille-et-Vilaine, à Rennes; — des Côtes-du-Nord, à Saint-Brieuc; — du Finistère, à Quimper; — du Morbihan, à Vannes; — de la Loire-Inférieure, à Nantes; — de Maine-et-Loire, à Angers; — de la Sarthe, au Mans; — de la Mayenne, à Laval; — de la Seine, à Paris; — de Seine-et-Oise, à Versailles; — d'Eure-et-Loir, à Chartres; — du Loiret, à Orléans; — de l'Yonne, à Sens; — de l'Aube, à Troyes; — de Seine-et-Marne, à Meaux; — du Cher, à Bourges; — de Loir-et-Cher, à Blois; — d'Indre-et-Loire, à Tours; — de la Vienne, à Poitiers; — de l'Indre, à Châteauroux; — de la Creuse, à Guéret; — de l'Allier, à Moulins; — de la Nièvre, à Nevers; — de la Gironde, à Bordeaux; — de la Vendée, à Luçon; — de la Charente-Inférieure, à Saintes; — des Landes, à Dax; — de Lot-et-Garonne, à Agen; — de la Dordogne, à Périgueux; — de la Corrèze, à Tulle; — de la Haute-Vienne, à Limoges, — de la Charente, à Angoulême; — des Deux-Sèvres, à Saint-Maixent; — de la Haute-Garonne, à Toulouse; — du Gers, à Auch; — des Basses-Pyrénées, à Oléron; — des Hautes-Pyrénées, à Tarbes; — de l'Ariége, à Pamiers; — des Pyrénées-Orientales, à Perpignan; — de l'Aude, à Narbonne; — de l'Aveyron, à Rodez; — du Lot, à Cahors; — du Tarn, à Alby; — des Bouches-du-Rhône, à Aix; — de Corse, à Bastia; — du Var, à Fréjus; — des Basses-Alpes, à Digne; — des Hautes-Alpes, à Embrun; — de la Drôme, à Valence; — de la Lozère, à Mende; — du Gard, à Nîmes; — de l'Hérault, à Béziers; — de Rhône-et-Loire, à Lyon; — du Puy-de-Dôme, à Clermont; — du Cantal, à Saint-Flour; — de la Haute-Loire, au Puy; —

(1) *Voy.* CONCORDAT et les Articles organiques à la suite.

de l'Ardèche, à Viviers ; — de l'Isère, à Grenoble ; — de l'Ain, à Belley ; — de Saône-et-Loire, à Autun.

« Tous les autres évêchés existant dans les quatre-vingt trois départements du royaume, et qui ne sont pas compris nommément au présent article, sont et demeurent supprimés.

« Le royaume sera divisé en dix arrondissements métropolitains, dont les siéges seront Rouen, Reims, Besançon, Rennes, Paris, Bourges, Bordeaux, Toulouse, Aix et Lyon. Ces métropoles auront la dénomination suivante :

« Celle de Rouen sera appelée métropole des Côtes de la Manche ; celle de Reims, métropole du Nord-Est; celle de Besançon, métropole de l'Est; celle de Rennes, métropole du Nord-Ouest; celle de Paris, métropole de Paris; celle de Bourges, métropole du centre ; celle de Bordeaux, métropole du Sud-Ouest; celle de Toulouse, métropole du Sud; celle d'Aix, métropole des Côtes de la Méditerranée ; celle de Lyon, métropole du Sud-Est.

« Art. 3. L'arrondissement de la métropole des Côtes de la Manche comprendra les évêchés des départements de la Seine-Inférieure, du Calvados, de la Manche, de l'Orne, de l'Eure, de l'Oise, de la Somme, du Pas-de-Calais.

« L'arrondissement de la métropole du Nord-Est comprendra les évêchés des départements de la Marne, de la Meuse, de la Meurthe, de la Moselle, des Ardennes, de l'Aisne, du Nord.

« L'arrondissement de la métropole de l'Est comprendra les évêchés des départements du Doubs, du Haut-Rhin, du Bas-Rhin, des Vosges, de la Haute-Saône, de la Haute-Marne, de la Côte-d'Or, du Jura.

« L'arrondissement de la métropole du Nord-Ouest comprendra les évêchés des départements d'Ille-et-Vilaine, des Côtes-du-Nord, du Finistère, du Morbihan, de la Loire-Inférieure, de Maine-et-Loire, de la Sarthe, de la Mayenne.

« L'arrondissement de la métropole de Paris comprendra les évêchés des départements de la Seine, de Seine-et-Oise, d'Eure-et-Loir, du Loiret, de l'Yonne, de l'Aube, de Seine-et-Marne.

« L'arrondissement de la métropole du centre comprendra les évêchés des départements du Cher, de Loir-et-Cher, d'Indre-et-Loire, de la Vienne, de l'Indre, de la Creuse, de l'Allier, de la Nièvre.

L'arrondissement de la métropole du Sud-Ouest comprendra les évêchés des départements de la Gironde, de la Vendée, de la Charente-Inférieure, des Landes, de Lot-et-Garonne, de la Dordogne, de la Corrèze, de la Haute-Vienne, de la Charente, des Deux-Sèvres.

« L'arrondissement de la métropole du Sud comprendra les évêchés des départements de la Haute-Garonne, du Gers, des Basses-Pyrénées, de l'Ariége, des Pyrénées-Orientales, de l'Aude, de l'Aveyron, du Lot, du Tarn.

« L'arrondissement de la métropole des Côtes de la Méditerranée comprendra les évêchés des départements des Bouches-du-Rhône, de la Corse, du Var, des Basses-Alpes, des Hautes-Alpes, de la Drôme, de la Lozère, du Gard et de l'Hérault.

« L'arrondissement de la métropole du Sud-Est comprendra les évêchés des départements de Rhône-et-Loire, du Puy-de-Dôme, du Cantal, de la Haute-Loire, de l'Ardèche, de l'Isère, de l'Ain, de Saône-et-Loire.

« Art. 4. Il est défendu à toute église ou paroisse de France, et à tout citoyen français, de reconnaître en aucun cas, et sous quelque prétexte que ce soit, l'autorité d'un évêque, ordinaire ou métropolitain, dont le siége serait établi sous la domination d'une puissance étrangère, ni celle de ses délégués résidant en France ou ailleurs; le tout sans préjudice de l'unité de foi et de la commu-

nion qui sera entretenue avec le chef visible de l'Église universelle, ainsi qu'il sera dit ci-après.

« Art. 5. Lorsque l'évêque diocésain aura prononcé, dans son synode, sur des matières de sa compétence, il y aura lieu au recours au métropolitain, lequel prononcera dans le synode métropolitain.

« Art. 6. Il sera procédé incessamment, et sur l'avis de l'évêque diocésain et de l'administration des districts, à une nouvelle formation et circonscription de toutes les paroisses du royaume; le nombre et l'étendue en seront déterminés d'après les règles qui vont être établies.

« Art. 7. L'église cathédrale de chaque diocèse sera ramenée à son état primitif, d'être en même temps église paroissiale et église épiscopale, par la suppression des paroisses et par le dénombrement des habitants qu'il sera jugé convenable d'y réunir.

« Art. 8. La paroisse épiscopale n'aura pas d'autre pasteur immédiat que l'évêque. Tous les prêtres qui y seront établis seront ses vicaires et en feront les fonctions.

Art. 9. Il y aura seize vicaires de l'église cathédrale dans les villes qui comprendront plus de dix mille âmes, et douze seulement où la population sera au-dessous de dix mille âmes.

« Art. 10. Il sera conservé ou établi dans chaque diocèse un seul séminaire pour la préparation aux Ordres, sans entendre rien préjuger, quant à présent, sur les autres maisons d'instruction et d'éducation.

« Art. 11. Le séminaire sera établi, autant que faire se pourra, près de l'église cathédrale et même dans l'enceinte des bâtiments destinés à l'habitation de l'évêque.

« Art. 12. Pour la conduite et l'instruction des jeunes élèves reçus dans le séminaire, il y aura un vicaire supérieur et trois vicaires directeurs subordonnés à l'évêque.

« Art. 13. Les vicaires supérieurs et vicaires directeurs sont tenus d'assister, avec les jeunes ecclésiastiques du séminaire, à tous les offices de la paroisse cathédrale, et d'y faire toutes les fonctions dont l'évêque ou son premier vicaire jugera à propos de les charger.

« Art. 14. Les vicaires des églises cathédrales, les vicaires supérieurs et vicaires directeurs du séminaire, formeront ensemble le conseil habituel et permanent de l'évêque, qui ne pourra faire aucun acte de juridiction en ce qui concerne le gouvernement du diocèse et du séminaire, qu'après en avoir délibéré avec eux. Pourra néanmoins l'évêque, dans le cours de ses visites, rendre seul telles ordonnances provisoires qu'il appartiendra.

« Art. 15. Dans toutes les villes et bourgs qui ne comprendront pas plus de six mille âmes il n'y aura qu'une seule paroisse; les autres paroisses seront supprimées et réunies à l'église principale.

« Art. 16. Dans les villes où il y aura plus de six mille âmes, chaque paroisse comprendra un plus grand nombre de paroissiens, et il en sera conservé ou établi autant que les besoins des peuples et les localités le demanderont.

« Art. 17. Les assemblées administratives, de concert avec l'évêque diocésain, désigneront, à la prochaine législature, les paroisses, annexes ou succursales des villes ou de campagne qu'il conviendra de réserver ou d'étendre, d'établir ou de supprimer, et ils indiqueront les arrondissements d'après ce que demanderont les besoins des peuples, la dignité du culte et les différentes localités.

« Art. 18. Les assemblées administratives et l'évêque diocésain pourront même, après avoir arrêté entre eux la

suppression et réunion d'une paroisse, convenir que, dans les lieux écartés ou qui, pendant une partie de l'année, ne communiqueraient que difficilement avec l'église paroissiale, il sera établi ou conservé une chapelle où le curé enverra, les jours de fête ou de dimanche, un vicaire pour y dire la messe et faire au peuple les instructions nécessaires.

« Art. 19. La réunion qui pourra se faire d'une paroisse à une autre emportera toujours la réunion des biens de la fabrique de l'église supprimée à la fabrique de l'église où se fera la réunion.

« Art. 20. Tous titres et offices, autres que ceux mentionnés en la présente *Constitution*, les dignités, canonicats, prébendes, demi-prébendes, chapelles, chapellenies, tant des églises cathédrales que des églises collégiales, et tous chapitres réguliers et séculiers de l'un et de l'autre sexe, les abbayes et prieurés en règle ou en commende, aussi de l'un et de l'autre sexe, et tous autres bénéfices et prestimonies généralement quelconques, de quelque nature et sous quelque dénomination que ce soit, sont, à compter du jour de la publication du présent décret, éteints et supprimés, sans qu'il puisse jamais en être établi de semblables.

« Art. 21. Tous bénéfices en patronage laïque sont soumis à toutes les dispositions des décrets concernant les bénéfices de pleine collation ou en patronage ecclésiastique.

« Art. 22. Sont pareillement compris auxdites dispositions tous titres et fondations de pleine collation laïcale, excepté les chapelles actuellement desservies, dans l'enceinte des maisons particulières, par un chapelain ou desservant à la seule disposition du propriétaire.

« Art. 23. Le contenu des articles précédents aura lieu nonobstant toutes clauses, même de réversion, apposées dans les actes de fondation.

« Art. 24. Les fondations de messes et autres services acquittés présentement, dans les églises paroissiales, par les curés et par les prêtres qui y sont attachés sans être pourvus de leurs places en titre perpétuel de bénéfice, continueront provisoirement à être acquittées et payées comme par le passé, sans néanmoins que, dans les églises où il est établi des sociétés de prêtres non pourvus en titre perpétuel de bénéfice, et connus sous les divers noms de filleuls, agrégés, familiers, communalistes, mipartistes, chapelains ou autres, ceux d'entre eux qui viendront à mourir ou à se retirer puissent être remplacés.

« Art. 25. Les fondations faites pour subvenir à l'éducation des enfants des fondateurs continueront d'être exécutées conformément aux dispositions écrites dans les titres de fondation; et, à l'égard de toutes autres fondations pieuses, les parties intéressées présenteront leurs Mémoires aux assemblées de département, pour, sur leur avis et celui de l'évêque diocésain, être statué, par le Corps législatif, sur leur conservation ou leur remplacement.

TITRE II.—*Nomination aux bénéfices.*

« Art. 1er. A compter du jour de la publication du présent décret, on ne connaîtra qu'une seule manière de pourvoir aux évêchés et aux cures : c'est à savoir la forme des élections.

« Art. 2. Toutes les élections se feront par la voie du scrutin et à la pluralité des suffrages.

« Art. 3. L'élection des évêques se fera dans la forme prescrite et par le corps électoral indiqué dans le décret du 22 décembre 1789, pour la nomination des membres de l'assemblée du département.

« Art. 4. Sur la première nouvelle que le procureur général, syndic du département, recevra de la vacance du siége épiscopal, par mort, démission ou autre-

ment, il en donnera avis aux procureurs syndics des districts, à l'effet, par eux, de convoquer les électeurs qui auront procédé à la dernière nomination des membres de l'assemblée administrative, et en même temps il indiquera le jour où devra se faire l'élection de l'évêque, lequel sera, au plus tard, le troisième dimanche après la lettre d'avis qu'il écrira.

« Art. 5. Si la vacance du siége épiscopal arrivait dans les quatre derniers mois de l'année, où doit se faire l'élection des membres de l'administration du département, l'élection de l'évêque serait différée et renvoyée à la prochaine assemblée des électeurs.

« Art. 6. L'élection de l'évêque ne pourra se faire ou être commencée qu'un jour de dimanche, dans l'église principale du chef-lieu du département, à l'issue de la messe paroissiale, à laquelle seront tenus d'assister tous les électeurs.

« Art. 7. Pour être éligible à un évêché il sera nécessaire d'avoir rempli au moins pendant quinze ans les fonctions du ministère ecclésiastique, dans le diocèse, en qualité de curé, de desservant ou de vicaire, ou comme vicaire supérieur, ou comme vicaire directeur du séminaire.

« Art. 8. Les évêques dont les siéges sont supprimés par le présent décret pourront être élus aux évêchés actuellement vacants, ainsi qu'à ceux qui vaqueront par la suite, ou qui seront érigés en quelques départements, encore qu'ils n'eussent pas quinze années d'exercice.

« Art. 9. Les curés et autres ecclésiastiques qui, par l'effet de la nouvelle circonscription des diocèses, se trouveront dans un diocèse différent de celui où ils exerçaient leurs fonctions, seront réputés les avoir exercées dans leur nouveau diocèse, et y seront, en conséquence, éligibles, pourvu qu'ils aient d'ailleurs le temps d'exercice ci-devant exigé.

« Art. 10. Pourront aussi être élus les curés actuels qui auraient dix années d'exercice dans une cure du diocèse, encore qu'ils n'eussent pas auparavant rempli les fonctions de vicaires.

« Art. 11. Il en sera de même des curés dont les paroisses auraient été supprimées en vertu du présent décret, et il leur sera compté comme temps d'exercice celui qui se sera écoulé depuis la suppression de leur cure.

« Art. 12. Les missionnaires, les vicaires généraux des évêques, les ecclésiastiques desservant les hôpitaux, ou chargés de l'éducation publique, seront pareillement éligibles, lorsqu'ils auront rempli leurs fonctions pendant quinze ans, à compter de leur promotion au sacerdoce.

« Art. 13. Seront pareillement éligibles tous dignitaires, chanoines, ou, en général, tous bénéficiers et titulaires qui étaient obligés à résidence, ou exerçaient des fonctions ecclésiastiques, et dont les bénéfices, titres, offices ou emplois se trouvent supprimés par le présent décret, lorsqu'ils auront quinze années d'exercice, comptés comme il est dit des curés, dans l'article précédent.

« Art. 14. La proclamation de l'élu se fera par le président de l'assemblée électorale, dans l'église où l'élection aura été faite, en présence du peuple et du clergé, et avant de commencer la messe solennelle qui sera célébrée à cet effet.

« Art. 15. Le procès-verbal de l'élection et de la proclamation sera envoyé au roi par le président de l'assemblée des électeurs, pour donner à Sa Majesté connaissance du choix qui aura été fait.

« Art. 16. Au plus tard dans le mois qui suivra son élection, celui qui aura été élu à un évêché se présentera en personne à son évêque métropolitain, et, s'il est élu pour le siége de la métropole, au plus ancien évêque de l'arrondissement, avec le procès-verbal d'élec-

tion et de proclamation, et il le suppliera de lui accorder la confirmation canonique.

« Art. 17. Le métropolitain ou l'ancien évêque aura la faculté d'examiner l'élu, en présence de son conseil, sur sa doctrine et ses mœurs; s'il le juge capable, il lui donnera l'institution canonique; s'il croit devoir la lui refuser, les causes du refus seront données par écrit, signées du métropolitain et de son conseil, sauf aux parties intéressées à se pourvoir par voie d'appel comme d'abus, ainsi qu'il sera dit ci-après.

« Art. 18. L'évêque à qui la confirmation sera demandée ne pourra exiger de l'élu d'autre serment sinon qu'il fait profession de la religion catholique, apostolique et romaine.

« Art. 19. Le nouvel évêque ne pourra s'adresser au Pape pour en obtenir aucune confirmation; mais il lui écrira comme au chef de l'Église universelle, en témoignage de l'unité de foi et de la communion qu'il doit entretenir avec lui.

« Art. 20. La consécration de l'évêque ne pourra se faire que dans son église cathédrale, par son métropolitain, ou, à son défaut, par le plus ancien évêque de l'arrondissement de la métropole, assisté des anciens évêques des deux diocèses les plus voisins, un jour de dimanche, pendant la messe paroissiale, en présence du peuple et du clergé.

« Art. 21. Avant que la cérémonie de la consécration commence, l'élu prêtera en présence des officiers municipaux, du peuple et du clergé, le serment solennel de veiller avec soin sur les fidèles du diocèse qui lui est confié, d'être fidèle à la nation, à la loi et au roi, et de maintenir de tout son pouvoir la *Constitution* décrétée par l'Assemblée nationale et acceptée par le roi.

« Art. 22. L'évêque aura la liberté de choisir les vicaires de son église cathédrale dans tout le clergé de son diocèse, à la charge par lui de ne pouvoir nommer que des prêtres qui auront exercé des fonctions ecclésiastiques au moins pendant dix ans. Il ne pourra les destituer que de l'avis de son conseil et par une délibération qui aura été prise à la pluralité des voix, en connaissance de cause.

« Art. 23. Les curés actuellement établis en aucunes églises cathédrales, ainsi que ceux des paroisses qui seront supprimées pour être réunies à l'église cathédrale et en former le territoire, seront de plein droit, s'ils le demandent, les premiers vicaires de l'évêque, chacun suivant l'ordre de leur ancienneté dans les fonctions pastorales.

« Art. 24. Les vicaires supérieurs et vicaires directeurs du séminaire seront nommés par l'évêque et son conseil, et ne pourront être destitués que de la même manière que les vicaires de l'église cathédrale.

« Art. 25. L'élection des curés se fera dans la forme prescrite et par les électeurs indiqués dans le décret du 22 décembre 1789 pour la nomination des membres de l'assemblée administrative du district.

« Art. 26. L'assemblée des électeurs pour la nomination aux cures se formera tous les ans, à l'époque de la formation des assemblées du district, quand même il n'y aurait qu'une seule cure vacante dans le district, à l'effet de quoi les municipalités seront tenues de donner avis au procureur syndic du district de toutes les vacances de cures qui arriveront dans leur arrondissement, par mort, démission ou autrement.

« Art. 27. En convoquant l'assemblée des électeurs, le procureur syndic enverra à chaque municipalité la liste de toutes les cures auxquelles il faudra nommer.

« Art. 28. L'élection des curés se fera par scrutins séparés pour chaque cure vacante.

« Art. 29. Chaque électeur, avant de mettre son bulletin dans le vase du scrutin, fera serment de ne nommer que celui qu'il aura choisi en son âme et conscience comme le plus digne, sans y avoir été déterminé par dons, promesses, sollicitations ou menaces. Ce serment sera prêté pour l'élection des évêques comme pour celle des curés.

« Art. 30. L'élection des curés ne pourra se faire ou être commencée qu'un jour de dimanche dans la principale église du chef-lieu de district, à l'issue de la messe paroissiale, à laquelle tous les électeurs seront tenus d'assister.

« Art. 31. La proclamation des élus sera faite par le corps électoral, dans l'église principale, avant la messe solennelle qui sera célébrée à cet effet, et en présence du peuple et du clergé.

« Art. 32. Pour être éligible à une cure il sera nécessaire d'avoir rempli les fonctions de vicaire dans une paroisse ou dans un hôpital, ou autre maison de charité du diocèse, au moins pendant cinq ans.

« Art. 33. Les curés dont les paroisses auront été supprimées, en exécution du présent décret, pourront être élus, encore qu'ils n'eussent pas cinq années d'exercice dans le diocèse.

« Art. 34. Seront pareillement éligibles aux cures tous ceux qui ont été ci-dessus déclarés éligibles aux évêchés, pourvu qu'ils aient aussi cinq années d'exercice.

« Art. 35. Celui qui aura été proclamé élu à une cure se présentera en personne à l'évêque, avec le procès-verbal de son élection et proclamation, à l'effet d'obtenir de lui l'institution canonique.

« Art. 36. L'évêque aura la faculté d'examiner l'élu, en présence de son conseil, sur sa doctrine et ses mœurs ; s'il le juge capable, il lui donnera l'institution canonique; s'il croit devoir la lui refuser, les causes du refus seront données par écrit, signées de l'évêque et de son conseil, sauf aux parties le recours à la puissance civile, ainsi qu'il sera dit ci-après.

« Art. 37. En examinant l'élu qui lui demandera l'institution canonique, l'évêque ne pourra exiger de lui d'autre serment sinon qu'il fait profession de la religion catholique, apostolique et romaine.

« Art. 38. Les curés élus et institués prêteront le même serment que les évêques, dans leur église, un jour de dimanche, avant la messe paroissiale, en présence des officiers municipaux du lieu, du peuple et du clergé. Jusque-là ils ne pourront faire aucunes fonctions curiales.

« Art. 39. Il y aura, tant dans l'église cathédrale que dans chaque église paroissiale, un registre particulier sur lequel le secrétaire-greffier de la municipalité du lieu écrira, sans frais, le procès-verbal de la prestation de serment de l'évêque ou du curé, et il n'y aura pas d'autre acte de prise de possession que ce procès-verbal.

« Art. 40. Les évêchés et les cures seront réputés vacants jusqu'à ce que les élus aient prêté le serment ci-dessus mentionné.

« Art. 41. Pendant la vacance du siége épiscopal, le premier, et, à son défaut, le second vicaire de l'église cathédrale remplacera l'évêque, tant pour ses fonctions curiales que pour les actes de juridiction qui n'exigent pas le caractère épiscopal ; mais en tout il sera tenu de se conduire par les avis du conseil.

« Art. 42. Pendant la vacance d'une cure, l'administration de la paroisse sera confiée au premier vicaire, sauf à y établir un vicaire de plus si la municipalité le requiert ; et, dans le cas où il n'y aurait pas de vicaire dans la paroisse, il y sera établi un desservant par l'évêque.

« Art. 43. Chaque curé aura le droit de choisir ses vicaires ; mais il ne pourra fixer son choix que sur des prêtres ordonnés ou admis pour le diocèse par l'évêque.

« Art. 44. Aucun curé ne pourra révoquer ses vicaires que pour des causes légitimes, jugées telles par l'évêque et son conseil.

TITRE III. — *Du Traitement des ministres de la religion.*

« Art. 1er. Les ministres de la religion, exerçant les premières et les plus importantes fonctions de la société, et obligés de résider continuellement dans le lieu du service auquel la confiance du peuple les a appelés, seront défrayés par la nation.

« Art. 2. Il sera fourni à chaque évêque, à chaque curé et aux desservants des annexes et succursales, un logement convenable, à la charge par eux d'y faire toutes les réparations locatives, sans entendre rien innover, quant à présent, à l'égard des paroisses où le logement des curés est fourni en argent, et sauf aux départements à prendre connaissance des demandes qui seront formées par les paroisses et par les curés. Il leur sera, en outre, assigné à tous le traitement qui va être réglé.

« Art. 3. Le traitement des évêques sera, savoir :

« Pour l'évêque de Paris, de 50 mille livres ; pour les évêques des villes dont la population est de cinquante mille âmes et au-dessus, de 20 mille livres ; pour les autres évêques, de 12 mille livres.

« Art. 4. Le traitement des vicaires des églises cathédrales sera, savoir :

« A Paris, pour le premier vicaire, de 6 mille livres ; pour le second, de 4 mille livres ; pour tous les autres vicaires, de mille livres ;

« Dans les villes dont la population est de cinquante mille âmes et au-dessus : pour le premier vicaire, de 4 mille livres ; pour le second vicaire, de 3 mille livres ; pour tous les autres, de 2,400 livres ;

« Dans les villes dont la population est de moins de cinquante mille âmes : pour le premier vicaire, de 3 mille livres ; pour le second, de 2,400 livres ; pour tous les autres, de 2 mille livres.

« Art. 5. Le traitement des curés sera, savoir :

« A Paris, de 6 mille livres ;

« Dans les villes dont la population est de cinquante mille âmes et au-dessus, de 4 mille livres ;

« Dans celles dont la population est de moins de cinquante mille âmes et de plus de dix mille âmes, de 3 mille livres ;

« Dans les villes et bourgs dont la population est au-dessous de dix mille âmes et au-dessus de trois mille âmes, de 2,400 livres ;

« Dans toutes les autres villes et bourgs et dans les villages, lorsque la paroisse offrira une population de trois mille âmes et au-dessous, jusqu'à deux mille cinq cents, de 2 mille livres ; lorsqu'elle en offrira une de deux mille cinq cents âmes jusqu'à deux mille, de 1,800 livres ; lorsqu'elle en offrira une de moins de deux mille et de plus de mille, de 1,500 livres, et lorsqu'elle en offrira une de mille âmes et au-dessous, de 1,200 livres.

« Art. 6. Le traitement des vicaires sera, savoir :

« A Paris, pour le premier vicaire, de 2,400 livres ; pour le second, de 1,500 livres ; pour tous les autres, de 1,000 livres ;

« Dans les villes dont la population est de cinquante mille âmes et au-dessus : pour le premier vicaire, de 1,200 livres ; pour le second, de 1,000 livres, et pour tous les autres, de 800 livres ;

« Dans toutes les autres villes et bourgs où la population sera de plus de trois mille âmes, de 800 livres pour les

deux premiers vicaires, et de 700 livres pour tous les autres ;

« Dans toutes les autres paroisses de la ville et de la campagne, 700 livres pour chaque vicaire.

« Art. 7. Le traitement en argent des ministres de la religion leur sera payé d'avance, de trois mois en trois mois, par le trésorier du district, à peine par lui d'y être contraint par corps sur une simple sommation ; et, dans le cas où l'évêque, curé ou vicaire viendrait à mourir, ou à donner sa démission avant la fin du quartier, il ne pourra être exercé contre lui, ni contre ses héritiers, aucune répétition.

« Art. 8. Pendant la vacance des évêchés, des cures et de tous offices ecclésiastiques payés par la nation, les fruits du traitement qui y est attaché seront versés dans la caisse du district pour subvenir aux dépens dont il va être parlé.

« Art. 9. Les curés qui, à cause de leur grand âge ou de leurs infirmités, ne pourraient plus vaquer à leurs fonctions, en donneraient avis au directeur du département, qui, sur les instructions de la municipalité et de l'administration du district, laissera à leur choix, s'il y a lieu, ou de prendre un vicaire de plus, lequel sera payé par la pension égale au traitement qui aurait été fourni au vicaire.

« Art. 10. Pourront aussi les vicaires, aumôniers des hôpitaux, supérieurs des séminaires et autres, exerçant des fonctions publiques, en faisant constater leur état de la manière qui vient d'être prescrite, se retirer avec une pension de la valeur du traitement dont ils jouissent, pourvu qu'il n'excède pas la somme de 800 livres.

« Art. 11. La fixation qui vient d'être faite du traitement des ministres de la religion aura lieu à compter du jour de la publication du présent décret, mais seulement pour ceux qui seront pourvus par la suite d'offices ecclésiastiques. A l'égard des titulaires actuels, soit ceux dont les offices ou emplois sont supprimés, soit ceux dont les titres sont conservés, leur traitement sera fixé par un décret particulier.

« Art. 12. Au moyen du traitement qui leur est assuré par la présente *Constitution*, les évêques, les curés et leurs vicaires exerceront gratuitement les fonctions épiscopales et curiales.

TITRE IV. — *De la Résidence.*

« Art. 1er. La loi de la résidence sera religieusement observée, et tous ceux qui seront revêtus d'un office ou emploi ecclésiastique y seront soumis sans aucune exception ni distinction.

« Art. 2. Aucun évêque ne pourra s'absenter chaque année pendant plus de quinze jours consécutifs hors de son diocèse que dans le cas d'une véritable nécessité, et avec l'agrément du directoire du département dans lequel son siége sera établi.

« Art. 3. Ne pourront pareillement les curés et les vicaires s'absenter du lieu de leurs fonctions au delà du terme qui vient d'être fixé que pour des raisons graves ; et même, en ce cas, seront tenus les curés d'obtenir l'agrément tant de leur évêque que du directoire de leur district ; les vicaires, la permission de leurs curés.

« Art. 4. Si un évêque ou un curé s'écartait de la loi de la résidence, la municipalité du lieu en donnerait avis au procureur général syndic du département, qui l'avertirait par écrit de rentrer dans son devoir, et après la seconde monition il poursuivrait pour le faire déclarer déchu de son traitement pour le temps de son absence.

« Art. 5. Les évêques, les curés et les vicaires ne pourront accepter de charges, d'emploi ou de commission qui les obligeraient de s'éloigner de leurs dio-

cèses ou de leurs paroisses, ou qui les enlèveraient aux fonctions de leur ministère; et ceux qui en sont actuellement pourvus seront tenus de faire leur option dans le délai de trois mois, à compter de la notification qui leur sera faite du présent décret par le procureur général syndic de leur département; sinon, et après l'expiration de ce délai, leur office sera réputé vacant, et il leur sera donné un successeur en la forme ci-dessus prescrite.

« Art. 6. Les évêques, les curés et les vicaires pourront, comme citoyens actifs, assister aux assemblées primaires et électorales, y être nommés électeurs, députés aux législatures, élus membres du conseil général de la commune et du conseil d'administration de district et de département; mais leurs fonctions sont déclarées incompatibles avec celles de maire et autres officiers municipaux, et de membres des directoires de district et de département, et, s'ils étaient nommés, ils seraient tenus de faire leur option.

« Art. 7. L'incompatibilité mentionnée dans l'article 6 n'aura effet que pour l'avenir, et si aucuns évêques, curés ou vicaires ont été appelés par les vœux de leurs municipaux ou nommés membres des directoires de district et de département, ils pourront continuer d'en exercer les fonctions. »

Voici les paroles du cardinal de la Luzerne dans son *Instruction pastorale sur le Schisme :*

« Tout ce qui est nécessaire à l'Église lui appartient, puisqu'elle l'a reçu de Jésus-Christ. Tout ce qu'elle a réglé pendant les trois premiers siècles est aussi de son domaine, puisqu'elle n'avait alors que ce que Jésus-Christ lui avait donné. Peut-on douter que la division des juridictions entre les pasteurs ne soit une chose nécessaire? C'est donc à l'Église à la régler. Peut-on contester aussi que, dans les premiers siècles, elle seule n'ait décidé ce point? C'est donc encore à ce titre qu'il appartient à elle seule de le décider. Dira-t-on qu'il est nécessaire qu'il y ait une division entre les juridictions des pasteurs, mais qu'il n'est pas nécessaire que la division soit telle ou telle? Ce qui est nécessaire, c'est qu'il y ait une puissance chargée de régler cette division, et dès lors ce ne peut pas être la puissance temporelle qui la règle; car il répugnerait à la raison que Jésus-Christ eût chargé de décider comment les pouvoirs spirituels seront distribués entre ses ministres une puissance qui souvent ne reconnaît pas ces pouvoirs, qui même quelquefois s'efforce de les détruire. Il ne répugnerait pas moins qu'il eût confié ce pouvoir à des puissances différentes, qui diviseraient l'Église tantôt d'une manière, tantôt d'une autre, et qui lui ôteraient l'uniformité de son régime.

« Le gouvernement de l'Église fait partie de sa discipline intérieure et nécessaire, et conséquemment c'est à elle seule qu'il appartient de le régler; or, dans toute société la distribution des juridictions entre les magistrats, la mesure, l'étendue, les limites du pouvoir attribué à chacun d'eux, appartient au gouvernement. Les pasteurs de l'Église sont ses magistrats; c'est donc la puissance spirituelle qui gouverne l'Église qui seule a droit de leur départir et de distribuer entre eux les juridictions, et d'assigner à chacun d'eux les limites dans lesquelles ils doivent exercer les fonctions qu'elle leur confie.

« C'est l'Église qui confère à ses ministres la mission et la juridiction; il serait absurde qu'elle eût seule le droit de leur donner ses pouvoirs spirituels, et que ce fût la puissance temporelle qui réglât la mesure des pouvoirs qu'elle donnerait à chacun d'entre eux. C'est évidemment celle qui est chargée de les donner qui est aussi chargée de les distribuer.

« Du principe que c'est l'Église qui confère la mission et la juridiction résulte encore une autre conséquence : c'est qu'en assignant des sujets à chaque pasteur elle lui confère ces pouvoirs, comme nous l'avons montré d'après le concile de Trente ; c'est donc elle qui assigne les sujets, c'est donc elle qui détermine les territoires.

« Pour éclaircir encore plus la question, analysons-la. Elle peut se diviser en deux : la mission et la juridiction pastorales doivent-elles être universelles dans tous les ministres ou partagées entre eux ? Dans le cas où elles seront partagées, comment doivent-elles l'être ? Que l'on nous dise à laquelle des deux puissances il appartient de statuer sur ces deux points ; que l'on marque où commence dans cette matière le pouvoir civil ; on ne dira certainement pas que c'est à lui à décider la première question, à prononcer si la mission et la juridiction spirituelle seront dans chaque ministre générales ou limitées. Cette question ne peut pas être de l'ordre temporel : elle n'intéresse en rien la société politique ; elle est, au contraire, essentiellement de l'ordre spirituel, puisqu'elle consiste à savoir l'étendue du pouvoir spirituel qu'auront les ministres. Dira-t-on qu'au moins le mode de la division doit dépendre des souverains ? Mais encore qu'y a-t-il de temporel dans la manière de distribuer les pouvoirs aux évêques et aux prêtres, les âmes qu'ils doivent instruire, les consciences qu'ils doivent diriger ? Et ne résulterait-il pas de ce que cette division serait abandonnée au pouvoir civil l'inconvénient que nous avons déjà relevé ? Il n'y aurait point dans l'Église de division uniforme ; chaque gouvernement donnant la sienne, ici l'Église serait formée sur un modèle, là constituée sur un autre ; et elle serait privée de cette unité de régime si précieuse, si nécessaire à son administration.

« Concluons que c'est à l'Église seule qu'il appartient de départir à chacun de ses pasteurs la mesure de mission et de juridiction qu'elle juge convenable, d'étendre ou de limiter plus ou moins ces pouvoirs, de les circonscrire dans les bornes raisonnables, en un mot de fixer les territoires où ils les exerceront.

« On objecte qu'un État peut admettre ou ne pas admettre une religion : il peut donc l'admettre avec des conditions. Lorsque la religion catholique fut reçue dans les Gaules la puissance civile pouvait lui dire : Voilà des villes pour établir vos évêques, voilà les territoires où chacun d'eux exercera son ministère. Ce que la nation pouvait alors, elle le peut dans tous les temps ; elle le peut surtout dans un moment où elle se régénère et où elle réforme tous les abus sous lesquels elle a gémi. Elle a donc le droit de désigner les villes épiscopales et de distribuer de nouveau les diocèses.

« Avant de répondre directement à la difficulté il est nécessaire d'éclaircir le principe sur lequel on la fonde. Quand on avance cette maxime, qu'on n'a pas rougi de débiter dans l'Assemblée nationale, que l'État peut ne pas recevoir la religion catholique, entend-on que le souverain peut proscrire cette religion et en interdire l'exercice ? Entend-on qu'il peut ne pas lui accorder de protection particulière et ne pas en faire la religion de ses États ? Dans le premier sens, la proposition est aussi fausse dans l'ordre politique qu'impie aux yeux de la religion. Le souverain n'a pas le droit d'interdire à ses peuples ce qu'une autorité d'un ordre supérieur leur enjoint : son autorité cesse où l'obligation de lui obéir expire. Le pouvoir d'ordonner et le devoir d'obtempérer sont deux choses essentiellement corrélatives et inséparables, et il serait contradictoire qu'un prince eût le droit de commander ce que ses sujets doivent ne pas faire.

« Si on entend le principe dans le se-

cond sens, c'est-à-dire si on énonce que le souverain peut ne pas faire de la vraie religion une religion privilégiée, il ne prouve rien. Sans doute l'État peut apposer à ces avantages qu'il accorde des conditions qui ne nuisent pas à la religion, qui n'y apportent aucun changement; il protége l'Église catholique telle qu'elle est, telle que Jésus-Christ l'a fondée, avec tous les caractères et toute l'autorité que ce divin Fondateur lui a donnés. S'il altère en quelque chose, par les conditions qu'il appose, cette autorité, ce n'est plus l'Église de Jésus-Christ qu'il protége, c'est une autre religion qu'il compose à son gré. L'État ne peut donc pas admettre l'Église à condition qu'il sera chargé lui-même d'investir les pasteurs de la mission et de la juridiction spirituelle et de leur donner des sujets sur lesquels ils exercent ces pouvoirs. Dans l'hypothèse que nous examinons, l'État dit à l'Église naissante qu'il reçoit dans son sein et à qui il accorde des faveurs : Voilà des villes pour les siéges épiscopaux, des territoires pour l'exercice du ministère pastoral. Mais l'Église accepte la proposition que lui fait l'État; par cette acceptation elle fonde les siéges épiscopaux dans les villes que l'État lui a indiquées; elle donne la juridiction et la mission sur les territoires ainsi circonscrits aux évêques qu'elle institue. La puissance spirituelle ratifie et consacre par son adhésion ce que la puissance civile a proposé; il n'est donc pas vrai que, dans cette supposition, ce soit la puissance temporelle seule qui établisse les siéges et qui divise les diocèses.

« Suivons l'hypothèse dans sa seconde branche. Ce que la nation pouvait alors, elle le peut dans tous les temps; mais elle ne le peut que de la même manière qu'elle le pouvait, c'est-à-dire avec le consentement de l'Église. Toujours pleine d'égards et de déférence pour les souverains de la terre, l'Église s'est constamment prêtée à tout ce qu'ils ont désiré sur cet objet, et il y en a un grand nombre d'exemples récents parmi nous. Toutes les nouvelles érections d'évêchés, toutes les distractions de territoires ont été faites par l'Église sur le vœu de nos rois. Mais ce sont certainement deux choses entièrement différentes, que la puissance temporelle déclare à la puissance spirituelle les changements qu'elle désire dans la distribution des juridictions ecclésiastiques et qu'elles se concertent pour les opérer, ou que la puissance temporelle seule, sans appeler, sans même consulter l'Église, bouleverse de fond en comble tout l'ordre de ses juridictions, établisse des siéges nouveaux et y attache la juridiction spirituelle; supprime ceux qui existent depuis un grand nombre de siècles et anéantisse la juridiction que l'Église y avait attachée; enlève des diocésains à un évêque pour les confier à un autre. En un mot, la puissance civile peut aujourd'hui ce qu'elle a pu lorsque l'Église fut reçue dans son sein; mais alors elle ne pouvait pas instituer des évêchés, leur soumettre des âmes, sans le concours de l'Église; elle est donc absolument incompétente pour la démarcation des diocèses et des paroisses.

« Mais, dit-on, l'État, qui stipendie les ministres, est intéressé de son côté à ce que le nombre de ses salariés ne soit pas excessif; il a donc le droit de les régler; et, si ces dispositions ne cadrent pas avec celles de l'Église, pourra-t-il être forcé à solder des pasteurs qu'il ne juge pas nécessaires? Est-ce là encore un droit de la puissance spirituelle?

« Non, sans doute, la puissance spirituelle n'a pas le droit d'exiger que la puissance temporelle stipendie ses pasteurs; elle ne peut pas la contraindre à en payer plus qu'elle ne veut. La rétribution des pasteurs, dans quelque forme qu'elle soit, est un jugement purement

emporel, hors de la compétence de l'Église ; mais l'Église n'en a pas moins le pouvoir de juger le nombre des pasteurs nécessaires aux besoins des peuples; c'est à elle à les envoyer et à envoyer ce qu'il faut pour que toutes les fonctions soient exercées partout, et qu'aucun fidèle ne manque des secours de la religion. Si l'État et l'Église ne s'accordent pas sur ce point, nous avons déjà expliqué ce qui arrivera : chacune des deux puissances restera dans ses droits et les xercera ; l'État ne stipendiera que le nombre de pasteurs qu'il trouvera convenable ; l'Église, de son côté, instituera eux qu'elle jugera nécessaires, et ceux 'entre eux qui ne seront pas rétribués ux frais du public seront dans le cas ù étaient les Apôtres et les pasteurs de la primitive Église : les charités des fidèles et leur travail les soutiendront. insi seront conservés tous les intérêts; insi seront maintenus tous les droits; t la diversité de décision des deux puissances ne causera point entre elles de ivisions.

« Les schismatiques, pour établir leur ystème, combattaient le principe même e la division des diocèses et des paroisses. Sans doute, disaient-ils, il est de essence de la religion qu'elle ait pour inistres des prêtres et des évêques établis les uns au premier, les autres au cond rang ; mais il n'est pas également essentiel que les diocèses et les roisses soient divisés. Quand Jésus-rist donna la mission à ses Apôtres, la leur donna universelle et sans limis : *Allez dans tout le monde, prêez l'Évangile à toute créature.* Voilà termes dont il se servit; il n'y a pas ns cette mission de division de territire : c'est dans le monde entier, c'est oute créature que chaque Apôtre doit noncer la vérité. Jésus-Christ ne leur as dit : *Vous serez les maîtres de conscrire les lieux où vous enseierez.*

« Ce raisonnement ou prouve trop, ou ne prouve rien. Si Jésus-Christ, envoyant ses Apôtres prêcher par toute la terre, a rejeté toute division de juridiction, la distribution des territoires est contraire au précepte divin, et, dans ce cas, de quel droit l'Assemblée nationale s'est-elle permis d'en tracer une? Si, au contraire, les paroles du Sauveur n'excluent point les divisions de juridiction, que peut-on en conclure contre le droit de l'Église de former ces divisions ?

« Examinons en lui-même ce texte, dont on a tant abusé pour combattre toutes distributions de territoires en même temps qu'on en formait une. C'est au corps des Apôtres et à leurs successeurs que Jésus-Christ adresse ces paroles : *Prêchez l'Évangile à toute créature;* la mission universelle qu'elles renferment est donc donnée à tout le corps. Les Apôtres avaient deux manières de la remplir : ou en prenant chacun le monde entier pour objet de leur ministère, qui eût alors été universel ; ou en se distribuant les différentes parties du monde et allant annoncer l'Évangile chacun dans la partie confiée à son zèle. Le précepte du Sauveur est donc susceptible de deux sens : la mission universelle qu'il confère au collége apostolique pour être donnée ou à chaque Apôtre en particulier ou au corps entier pour être exercée distributivement par tous les membres. On ne peut connaître plus sûrement lequel des deux sens est le véritable que par la manière dont les Apôtres et l'Église l'ont entendu. D'abord personne n'a dû mieux comprendre les paroles du Sauveur que ceux à qui elles étaient adressées pour les exécuter ; ensuite nous tenons, et ce principe est la base de la foi catholique, que c'est à l'Église à fixer le vrai sens des divines Écritures. Or nous voyons les Apôtres, après la descente du Saint-Esprit, se partager entre eux le monde. Leur chef se fixe à Rome,

capitale de l'univers ; saint Jacques reste à Jérusalem ; saint André porte la foi dans l'Achaïe, saint Simon dans l'Égypte, saint Jude dans l'Éthiopie, saint Thomas dans l'Inde ; et de même tous les autres vont répandre en divers lieux les lumières de la foi. C'est ainsi qu'ils remplissent la mission universelle qu'ils ont reçue : tous annoncent la vérité à toute la terre, chacun d'eux l'annonçant à une partie de l'univers.

« Les évêques qu'établissent après eux les Apôtres sont attachés à des lieux particuliers : saint Pierre fixe saint Marc à Alexandrie ; saint Paul laisse Timothée à Éphèse et Tite en Crète. Nous voyons dans l'Apocalypse sept évêques placés dans sept villes de l'Asie Mineure. Depuis ce premier moment de l'Église, la division des diocèses a été constamment sa loi ; la tradition, sur ce point, n'éprouve ni variation, ni interruption. Tous les siècles de l'Église déposent contre ce principe fondamental de nos adversaires, que la mission des évêques est une mission universelle ; tous attestent que jamais les évêques n'ont eu une telle mission, et qu'elle a, dans tous les temps, dans tous les lieux, été attachée et restreinte aux territoires qui lui étaient assignés.

« Les canons apostoliques, qui sont de l'antiquité la plus reculée ; qui ne sont autre chose, selon M. Fleury, que les règles de discipline données par les Apôtres, conservées longtemps par la simple tradition et ensuite écrites ; qui jouissaient à ce titre de la plus sainte considération dès le quatrième siècle, « défendent aux évêques de faire des « ordinations hors de leurs limites, dans « les villes et les campagnes qui ne leur « sont pas soumises, sans le consente- « ment de ceux dont elles dépendent, « et, dans le cas d'infraction, condam- « nent à la déposition l'évêque qui a fait « l'ordination et ceux qui l'ont reçue. » (*Can.* 36.)

« Saint Cyprien dit expressément « qu'à chaque pasteur a été assignée « une portion du troupeau à régir. » (*Epist.* 55, *ad Cornel.*)

« Le premier concile général « défend « à tout évêque de faire des ordinations « dans le diocèse d'un autre, et de rien « disposer dans un diocèse étranger sans « la permission du propre évêque. » (*Concil. Nic.* I, *cap.* 38, *inter Arab.*)

« Le concile d'Antioche « interdit de « même aux évêques d'aller, dans les vil- « les qui ne leur sont point soumises, « faire des ordinations et établir des « prêtres et des diacres, sinon avec le « conseil et la volonté de l'évêque du « lieu. Si quelqu'un ose y contredire, « son ordination sera nulle, et il sera « puni par le synode. » (*Concil. Antioch.* I, *ann.* 341, *can.* 22.)

« Le concile de Sardique renferme une semblable disposition. (*Concil. Sard.*, *ann.* 347, *can.* 19.)

« Un concile de Carthage, tenu dans le même siècle, « défend d'usurper le « territoire voisin et d'entrer dans le « diocèse de son collègue sans sa de- « mande. » (*Can.* 10.)

« Le Pape Célestin Ier recommande, entre autres choses, aux évêques de la Gaule, « qu'aucun ne fasse d'usurpation « au préjudice d'autrui, et que chacun « soit content des limites qui lui ont été « assignées. » (*Ep.* 2 *ad episc. Galliæ.*)

« Le premier concile de Constantinople, qui est le second des conciles généraux, « veut que les évêques n'aillent « pas dans les églises qui sont hors de « leurs limites, et qu'ils ne confondent « et ne mêlent pas les églises. » (*Concil. Constantin.*, *ann.* 381, *can.* 2.)

« Le Pape Boniface « défend aux mé- « tropolitains d'exercer leurs fonctions « sur les territoires qui ne leur ont point « été concédés, et d'étendre leur dignité « au delà des limites qui leur sont

« fixées. » (*Ep. ad Hilar., episc. Narbon., ann.* 422.)

« Le troisième concile de Carthage « défend aux évêques d'usurper le trou- « peau d'autrui et d'envahir les diocèses « de leurs collègues. » (*Concil. Carth.* III, *ann.* 435, *can.* 20.)

« Le Pape Hilaire ne veut pas que l'on confonde les droits des Églises, et ne permet pas à un métropolitain d'exercer ses pouvoirs dans la province d'un autre. » (*Ep. ad Leon. Veran. et Vitur., ann.* 465.)

« Jamais, dit saint Augustin, nous n'exerçons de fonctions dans un diocèse étranger qu'elles ne nous soient demandées ou permises par l'évêque de ce diocèse où nous nous trouvons. » (*Ep.* 34, *ad Euseb.*)

« Le second concile d'Orléans soumet, conformément aux anciens canons, toutes les églises que l'on construit à la juridiction de l'évêque dans le territoire duquel elles sont situées. » (*Concil. Aurel.* II, *ann.* 511, *can.* 17.)

« Le troisième concile tenu dans la même ville, en 528, « défend aux évêques de se jeter sur les diocèses étrangers, pour ordonner des clercs et consacrer des autels. Le coupable sera suspendu de la célébration des saints mystères pendant un an. » (*Can.* 15.)

« Le second concile d'Orange déclare « que, si un évêque bâtit une église sur un diocèse étranger, elle sera soumise à la juridiction de celui sur le territoire duquel elle est située. » (*Can.* 10.)

« Le cinquième concile d'Arles « prononce qu'un évêque ne pourra pas élever à un autre grade le clerc d'un autre évêque sans sa permission par écrit. » (*Can.* 7.)

Le concile de Châlons-sur-Saône porte la même défense. » (*Concil. Cabill., ann.* 650, *can.* 13.)

Les capitulaires renferment une multitude de dispositions semblables. Nous nous contenterons d'en citer une : « Qu'un évêque, téméraire infracteur « des canons, enflammé d'une odieuse « cupidité, n'envahisse pas les paroisses « de l'évêque d'une autre ville, et que, « content de ce qui lui appartient, il ne « ravisse pas ce qui est à autrui. » (*Capitul.* 7, *c.* 410.)

« Nous ne suivrons pas plus loin la chaîne de la tradition; nous passerons de suite au concile de Trente, qui a confirmé cette loi de tous les siècles de l'Église « en interdisant à tout évêque « l'exercice des fonctions épiscopales « dans le diocèse d'un autre, sinon avec « permission de l'évêque du lieu et sur « les objets soumis à cet ordinaire. Si « on y contrevient, l'évêque sera sus- « pendu de plein droit des fonctions « pontificales, et ceux qu'il aura ainsi « ordonnés, de celles de leur ordre. » (*Sess.* VI, *de Reform., cap.* 5.)

« Nous pouvons conclure de cette multitude d'autorités qu'il n'y a eu aucun temps dans l'Église où l'on ait regardé comme universelle la mission donnée aux évêques; qu'on a au contraire reconnu constamment et partout, depuis le temps des Apôtres jusqu'à notre siècle, comme une loi positive, que la mission et la juridiction de chaque évêque sont circonscrites dans les limites du diocèse pour lequel il est consacré. Or, si cette loi a été perpétuellement en vigueur dans toute l'Église depuis les Apôtres, il est incontestable qu'elle émane d'eux et qu'elle fait partie des traditions apostoliques, lesquelles ne sont elles-mêmes que l'expression des préceptes recueillis par les Apôtres de la bouche de leur divin Maître. Les Apôtres n'avaient pas encore confirmé leur glorieuse carrière, et déjà le principe de la division des juridictions et de la séparation des territoires entre les évêques qu'ils avaient institués était reconnu; il avait donc été établi par

eux. Tel est d'ailleurs le principe enseigné de tout temps dans l'Église catholique, qui fait partie de sa doctrine sur l'autorité de la tradition, par lequel elle a souvent confondu les erreurs qui s'élevaient dans son sein. Tout ce qui est tenu universellement, et dont l'origine ancienne est ignorée, doit être attribué à la tradition apostolique. »

CONSTITUTION DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE. *Voy.* ÉGLISE et HIÉRARCHIE.

CONSTITUTION UNIGENITUS. *Voy.* UNIGENITUS (BULLE).

CONSTITUTIONNEL (CLERGÉ). *Voy.* RÉVOLUTION FRANÇAISE et CONSTITUTION CIVILE DU CLERGÉ.

CONSTITUTIONNISTES. *Voy.* JANSÉNISME.

CONSTITUTIONS ET CANONS APOSTOLIQUES. Il y a sous ce titre, dans la littérature ecclésiastique, deux écrits apocryphes, différénts de forme et de contenu, qui sont cependant ordinairement réunis dans les anciens manuscrits et dans les éditions plus modernes. Nous en parlons par ce motif sous un même titre, quoique nous ayons des observations particulières à faire sur chacun d'eux.

Historiquement ils apparaissent au quatrième siècle, car, selon toute vraisemblance, c'est de ces écrits que parle Eusèbe sous le nom de αἱ λεγόμεναι διδαχαί, que S. Athanase appelle simplement ἡ διδαχὴ τῶν Ἀποστόλων, et dont S. Épiphane fait mention déjà plus positivement comme de ἡ τῶν Ἀποστόλων διάταξις.

Après le quatrième siècle on les désigne fréquemment sous le nom de κανόνες τῶν Ἀποστόλων; enfin les manuscrits les intitulent *Constitutions* (διατάξεις ou διαταγαί).

Leur contenu prouve que ni l'un ni l'autre de ces écrits n'a eu pour auteur tel ou tel Apôtre ou la totalité des Apôtres, et c'est ce que reconnurent, dès leur apparition, les Pères qui les citèrent, et qui les exclurent expressément du nombre des écrits canoniques, quoiqu'on les lût dans maintes communautés, au rapport de S. Athanase. L'Église les rejeta également, mais de deux façons différentes; car, tandis que le décret de Gélase (1), dit simplement : *Liber Canonum Apostolorum apocryphus*, le synode grec *in Trullo*, *canon* 2, dit : « Le saint synode décide que les 85 Canons des Apôtres doivent être dès à présent et à l'avenir maintenus et invariables. Et comme il y est ordonné d'admettre également les Constitutions des Apôtres réunies par Clément, que depuis longtemps les hérétiques ont défigurées par des additions apocryphes, étrangères à l'Église, et qui ont corrompu la pureté du dogme divin, nous avons pensé qu'il serait utile de rejeter ces Constitutions du nombre des saintes Écritures. » Ainsi, quoique le synode grec rejetât les Constitutions par opposition aux Canons, les théologiens et les canonistes grecs postérieurs s'en servirent dans leur controverse contre les Latins, tandis que ces documents furent absolument rejetés par l'Église latine et tombèrent presque complétement dans l'oubli, jusqu'au moment où, au seizième siècle, on en découvrit les manuscrits, on les traduisit, et on en publia plus tard le texte grec, par les soins de divers éditeurs, entre autres de Cotelier.

Les CONSTITUTIONS sont partagées en huit livres, dont le contenu est le suivant.

Le premier livre (περὶ λαϊκῶν) renferme, en dix chapitres, des idées morales destinées à tous les Chrétiens, et en particulier des prescriptions relatives à la lecture des saintes Écritures et la défense de lire les livres païens. Le second traite, en huit chapitres, des qualités et des obligations des évêques, des

(1) *Decretum Gelasianum*, Dist. XV, cap. 3, § 64.

prêtres et des diacres, ainsi que des diaconesses et des autres personnes appelées aux offices les plus humbles de l'Église. Le troisième est consacré aux veuves et renferme des prescriptions sur leur conduite : un supplément contient, sans relation avec ce qui précède, des ordonnances sur le Baptême et l'Ordination. Le quatrième prescrit des mesures relatives aux orphelins et aux pauvres en général, et détermine exactement de quelles personnes les évêques peuvent accepter ou non des dons gratuits. Le cinquième (περὶ μαρτύρων) s'occupe, jusqu'au douzième chapitre, des martyrs, du respect qui leur est dû, de l'obligation et de la manière de leur venir en aide, des précautions à prendre pour ne pas s'exposer inutilement à des persécutions et ne pas hésiter dans le danger. A ces prescriptions se joint une instruction sur la célébration des jours de fête, savoir : du jour de la naissance du Seigneur, du jeûne de quarante jours, de Pâques et de son octave, de l'Ascension et de la Pentecôte; plus une instruction sur la manière de jeûner. Le sixième (περὶ σχισμάτων) parle des hérésies jusqu'au chapitre seize; il y est question, comme provenant des sectes juives, de Simon le Mage, de Cérinthe, Marc, Ménandre, Basilide et Saturnin, dont l'histoire et les doctrines sont brièvement exposées et auxquelles est opposé l'enseignement propre des Apôtres. Vient ensuite une longue comparaison entre la loi mosaïque et le Christianisme. En somme ce sixième livre est plus dogmatique que les précédents. Les septième et huitième sont très-différents des six autres; ils renferment tous deux des prescriptions et des formules liturgiques : le septième par fragments, d'une manière incomplète et superficielle; le huitième, au contraire, offrant une liturgie proprement dite, complète, sous le titre spécial de Περὶ χαρισμάτων, καὶ χειροτονιῶν, καὶ κανόνων ἐκκλησιαστικῶν. C'est, sous ce rapport, ce qu'on appelle, dans l'Église latine, un *pontifical*.

Une courte introduction précède les prescriptions sur l'élection et l'institution des évêques; puis vient la liturgie avec la division connue de la messe préparatoire, à laquelle chacun pouvait assister, et de la célébration du saint Sacrifice lui-même. A cette partie se rattache la consécration des prêtres, des diacres, des diaconesses, des sous-diacres et des lecteurs, ordinations pour lesquelles l'imposition des mains est également prescrite; enfin on y trouve des formules pour la bénédiction des eaux baptismales et des saintes huiles, et, pour clore, des prescriptions sur le rite du Baptême, la célébration des fêtes, le temps de la prière, la prière elle-même et le culte des morts.

Si l'on juge ces huit livres en vue du temps de leur apparition et de leur rédaction, les diverses parties qu'ils renferment, la répétition dans le septième livre de ce qui a déjà été dit dans les précédents, la forme générale et les contradictions mêmes de certaines idées et de certaines prescriptions prouvent que l'ensemble ne peut appartenir à un même auteur ni à une même époque, et qu'il provient de trois écrits différents, peu à peu réunis les uns aux autres.

Les six premiers livres forment le premier et le plus considérable de ces ouvrages, et le titre sous lequel Eusèbe et S. Athanase en parlent leur convient parfaitement, car ils proclament dès le commencement qu'ils ne renferment que l'enseignement du Christ transmis par les Apôtres. Tout ce qui suit est donné comme tel, conserve d'un bout à l'autre le ton didactique, et le sixième livre se termine en exhortant les fidèles à recevoir la parole de Dieu et à y rester attachés. Ce caractère se prononce encore davantage dans ce que

S. Athanase (1) dit de l'usage qu'on faisait de son temps de cette *didactique* des Apôtres, qu'on lisait, comme le *Pasteur d'Hermas*, dans beaucoup d'Églises, et qu'on expliquait à ceux qui venaient d'embrasser le Christianisme. En effet ces six livres forment un manuel catéchétique renfermant tout ce qui concerne l'organisation extérieure de l'Église, la vie publique des Chrétiens, l'enseignement général, tandis qu'ils omettent tout ce qui regarde la partie intime des mystères chrétiens.

Le septième livre ne peut avoir été rédigé par le même auteur que les six premiers; il a une introduction, une conclusion propres ; il renferme en majeure partie un abrégé des matières déjà traitées dans les six autres. Il n'a de spécial que la collection des prières et des formules liturgiques qui ont été, avec intention, omises dans les premiers; enfin il s'en distingue, quant au style et quant à certains points dogmatiques, en ce que le Symbole a un caractère antignostique dans le sixième livre, tandis qu'il a un caractère antisabellien et antiarien dans le septième.

Le huitième livre est, sous tous les rapports, une œuvre distincte des sept autres; c'est ce que prouvent : 1° son contenu; car il ne renferme ni enseignement dogmatique, ni prescriptions morales, ni explication des matières ecclésiastiques en général; il se restreint à l'exposition des saints mystères (τὰ μυστικά) ; 2° son but, qui est, non pas de donner une instruction générale pour tous les Chrétiens, mais de montrer ce qu'un évêque doit dire et faire dans l'accomplissement de ses fonctions officielles ; 3° surtout sa forme ; car, tandis que les autres livres ont la forme d'une longue épître des Apôtres, le huitième a celle du procès-verbal d'une assemblée législative, dans laquelle un Apôtre parle après l'autre, et décrète une loi par cette formule : J'ordonne, διατάσσομαι, ce qui a sans doute fait appeler ce livre διατάξεις τῶν Ἀποστόλων.

Cette distinction permet de déterminer la date de l'apparition des Constitutions. Les six premiers livres, exactement comparés avec d'autres sources de l'histoire ecclésiastique, présentent l'organisation de l'Église telle qu'elle était arrêtée vers et après le milieu du troisième siècle. La discipline ecclésiastique, la forme extérieure de la liturgie et la dogmatique de ces livres répondent à cette époque.

La rédaction du septième livre doit avoir été postérieure, et, dans tous les cas, n'appartenir qu'au quatrième siècle, ce que prouvent : 1° la rédaction particulière de son Symbole, comme nous l'avons remarqué tout à l'heure; 2° les différentes formules liturgiques qu'il renferme et que l'Église primitive, luttant contre le paganisme, s'était fait une loi de tenir secrètes. Leur publication suppose par conséquent un temps où l'Église jouissait déjà de la paix.

Enfin la rédaction du huitième livre, qui renferme une exposition complète de toutes les formules et de tous les actes liturgiques, doit appartenir à une époque encore plus récente.

Il n'est pas possible de déterminer à quel moment ces trois livres furent réunis. Ils l'étaient déjà au temps de S. Épiphane, ainsi après le milieu du quatrième siècle, puisque ce Père cite l'ensemble sous le titre de διατάξεις, ce qu'il n'aurait pu faire avant la réunion du huitième livre avec les sept autres. Quant à la patrie des huit livres des Constitutions, il résulte de divers signes qu'ils furent rédigés en Orient, notamment en Syrie.

Les Canons des Apôtres, qui dans les manuscrits existants sont ajoutés comme quarante-septième chapitre au huitième livre, ont, quant à leur rédac-

(1) L. c.

tion, la forme des canons ordinaires des anciens conciles, dont en effet la plupart sont presque textuellement tirés. Ce fut Denys le Petit qui, le premier, les fit connaître en traduisant en latin, à la prière de l'évêque Étienne de Salone, une collection (1) de canons grecs, dans laquelle les canons dits apostoliques étaient contenus, et en ajoutant plus tard à cette collection un recueil semblable de décrétales des Papes.

On voit dans la préface que la traduction fut faite avant la fin du cinquième siècle. Ainsi, à cette époque, il existait non-seulement déjà un recueil des canons dits apostoliques, mais encore il y avait déjà une grande collection de décrets de conciles généralement adoptée; car le manuscrit de Denys renfermait, après les cinquante canons apostoliques, vingt canons de Nicée, vingt-quatre d'Ancyre, quatorze de Néo-Césarée, vingt de Gangres, vingt-cinq d'Antioche, cinquante-neuf de Laodicée et trois de Constantinople, auxquels Denys ajouta les canons de Chalcédoine, de Sardique, et cent trente-huit canons d'Afrique, tirés d'un autre manuscrit.

A peu près cinquante ans plus tard, Jean Scolastique, prêtre d'Antioche, publia une autre collection de canons (σύνταγμα κανόνων) qui renfermait à peu près les mêmes canons des conciles d'Orient, et en tête les Canons apostoliques, avec cette différence qu'elle donnait quatre-vingt-cinq canons apostoliques, différence qu'il ne faut attribuer qu'à celle des manuscrits consultés par les deux collectionneurs. Les deux collections leur donnaient pour titre : *Règles ecclésiastiques des saints Apôtres, rédigées par Clément, évêque de l'Église romaine.* Denys et le prêtre d'Antioche jugent différemment de l'apostolicité de ces canons. Denys ne les appelle que *Canones, qui dicuntur Apostolorum,* et ajoute que beaucoup doutent de leur origine apostolique, tandis que Jean dit simplement : « Les Apôtres du Seigneur ont dicté les quatre-vingt-cinq canons rédigés par Clément. » L'Église elle-même en jugea différemment; ainsi, tandis que l'Église grecque reconnaît la valeur apostolique irréfragable des quatre-vingt-cinq canons des Apôtres au concile *in Trullo*, un synode romain tenu sous le Pape Gélase les déclare apocryphes. On ne les connaissait guère au-delà des limites de l'Église romaine proprement dite, car aucun auteur ecclésiastique des Gaules, d'Espagne et d'Afrique, n'en parle; et même après Charlemagne, qui reçut en cadeau du Pape Adrien et fit connaître le premier la collection dionysienne dans l'empire frank, les savants d'Occident, notamment Hincmar, de Reims, contestèrent son apostolicité.

Les Canons apostoliques n'obtinrent généralement l'autorité d'une loi ecclésiastique qu'après que le Décret de Gratien, dans lequel ils sont fréquemment cités, eut été adopté en Occident comme un code ecclésiastique universel; le nombre reçu fut celui de cinquante.

Quant à leur contenu, il n'y en a qu'un petit nombre qui renferment des prescriptions générales pour tous les Chrétiens; la majeure partie concerne le clergé et a rapport à l'élection, à l'ordination, aux mœurs, aux devoirs, aux obligations du clergé, comme le Baptême, la Messe, la Communion, la Pénitence, les circonscriptions ecclésiastiques, les synodes, etc.

On voit, par conséquent, que la collection de ces canons avait surtout en vue la discipline du corps ecclésiastique. Que si on compare ces canons, et les diverses classes auxquelles ils s'appliquent, avec les temps où ces classes apparaissent successivement dans l'histoire de l'Église, on s'aperçoit qu'ils sont d'âges très-divers. Il y a parmi

(1) *Voy.* COLLECTION DE CANONS.

eux des canons qu'on peut appeler apostoliques, en ce sens que leur contenu se trouve, en effet, dans les écrits des Apôtres, notamment dans les épîtres de S. Paul; d'autres se rapprochent de ces temps apostoliques, ou sont, en général, fort anciens. Mais aussi il y en a plusieurs qui se rapportent positivement au temps du concile de Nicée; tels le canon 60, contre ceux qui nient la divinité de J.-C.; le canon 27, concernant le célibat; le canon 8, sur la fête de Pâques; le canon 35, sur les métropolitains; le canon 38, relatif aux synodes provinciaux; les canons 74 et 75, sur la tenue des conciles. Il en est plusieurs autres qui sont encore plus récents; tels ceux qui condamnent la simonie, les violences des évêques et d'autres ecclésiastiques, rappelant l'histoire du brigandage d'Éphèse, et qui, en général, supposent des abus et des délits du clergé qui n'avaient pu s'introduire qu'après les persécutions de l'Église. Le dernier ou 85e canon est remarquable en ce qu'il renferme le canon de la Bible. Ce canon met au nombre des livres saints d'abord les livres traditionnels de l'Ancien Testament, et, parmi les écrits du Nouveau Testament, les quatre Évangiles, quatorze épîtres de S. Paul, deux épîtres de S. Pierre, trois de S. Jean, une de S. Jacques et une de S. Jude; puis deux épîtres de Clément et les Constitutions, « qui ont été destinées aux évêques par moi, Clément, en huit livres, » mais que, à cause de leur contenu mystique, on ne peut pas répandre généralement; enfin, les Actes des Apôtres.

On voit que dans cette énumération manque l'Apocalypse de S. Jean, ce qui est une indication certaine du temps où ce canon a pu être rédigé; car l'Apocalypse fut généralement reconnue comme apostolique dans les premiers siècles, et elle ne perdit son autorité qu'après la condamnation du chiliasme, ce qui fait que S. Cyrille de Jérusalem, S. Grégoire de Nazianze, S. Chrysostome et Théodore n'en parlent pas, et que S. Basile et S. Épiphane seuls en défendent l'apostolicité.

Ce qui précède suffit pour démontrer que les Canons apostoliques ne furent pas réunis avant la fin du quatrième siècle, quoique, avant cette époque, on pût avoir fait, en divers endroits, des collections de Canons apostoliques plus restreintes que celle dont il s'agit ici. C'est ce que prouvent aussi les sources d'où l'on peut démontrer que furent tirés ces canons. Ce sont d'abord les Constitutions elles-mêmes, desquelles divers canons, tels que les canons 1, 2, 17, 18, 27, 79, sont tirés textuellement, tandis que d'autres en proviennent, sinon mot à mot, du moins quant à leur sens; vingt autres sont extraits des canons d'Antioche; enfin ceux de Néo-Césarée, de Nicée, de Laodicée, même ceux de Chalcédoine, sont mis à contribution; du moins le 83e canon apostolique paraît appartenir à ceux de Chalcédoine.

Cf., pour plus de détails sur l'âge et les sources des Canons apostoliques, de Drey, *Nouvelles Recherches sur les Constitutions et les Canons apostoliques*, p. 238-412.

De Drey.

CONSTITUTIONS PAPALES. *Voy.* Décrétales.

CONSTITUTUM VIGILII. *Voy.* Trois Chapitres (controverse des).

CONSUBSTANTIEL, ὁμοούσιος. C'est par ce terme que le concile universel de Nicée définit la tradition apostolique sur le rapport du Fils de Dieu avec son Père. Arius (1), entraîné par un raisonnement purement abstrait, en était venu à prétendre qu'il devait y avoir eu un temps, au moins un moment, où le Fils n'était pas. Dieu devait être avant

(1) *Voy.* Arius.

d'être Père; car il faut que le père soit avant de pouvoir être père, et il faut que le père soit avant le fils. Si donc le Fils n'est pas éternel, il n'est pas ce qu'est le Père; un être non éternel est un être tout différent d'un être éternel: par conséquent le Fils n'est pas d'une substance égale à celle du Père, il n'est pas de la même substance que le Père. Mais cette conclusion était contraire à toutes les expressions transmises aux Églises par les Apôtres et consignées dans leurs écrits sur le Fils de Dieu. Le Seigneur avait dit : « Moi et mon Père nous sommes *un,* » et les Apôtres avaient proclamé que « le Verbe était Dieu. » Les Apôtres et les disciples de l'Évangile avaient tellement implanté cette foi dans le cœur des premiers fidèles que ceux-ci, allant au delà de la vérité, ne firent plus aucune différence entre le Fils et le Père, et attribuèrent, par exemple, les souffrances de la Passion de Jésus-Christ au Père comme au Fils. — Les Pères de Nicée, qui appartenaient aux contrées les plus diverses de l'empire, se bouchèrent les oreilles en entendant soutenir cette doctrine nouvelle et inouïe que le Fils de Dieu était créé de rien et qu'il était une œuvre de Dieu comme toute autre créature. On pouvait toujours, dans le sens d'Arius, soutenir que le Fils est immortel, semblable à Dieu, en Dieu, auprès de Dieu, immuable comme Dieu, etc., etc. C'est pourquoi les évêques, pour exprimer d'une manière tranchée combien la doctrine des Apôtres différait de celle d'Arius, choisirent l'expression : Le Fils est consubstantiel, c'est-à-dire de la même substance que le Père, *ejusdem substantiæ.* Ce terme exprimait complétement l'idée ressortant des paroles des Apôtres. Les Chrétiens avaient appris de la bouche du Christ même et de celle des Apôtres que le Fils est de la même substance que le Père. Ce terme exprime en même temps que le Fils est éternel, comme le Père. S'il n'était pas éternel, sans commencement, il ne serait pas d'une même substance que le Père. Les évêques ne firent donc autre chose à Nicée que de témoigner et de proclamer, sous l'inspiration du Saint-Esprit, ce qu'ils avaient appris dans leurs Églises de leurs prédécesseurs, ceux-ci des Apôtres, les Apôtres de Jésus même, le Dieu éternel.

G.-E. MAYER.

CONTARINI, cardinal. La famille Contarini, une des plus anciennes et des plus riches de Venise, aujourd'hui encore florissante, a eu plusieurs membres célèbres dans l'histoire, huit doges, beaucoup de généraux d'armée, d'hommes d'État, d'évêques, de savants et d'artistes. Nous n'avons à nous occuper ici que du cardinal Gaspard, qui, au temps de la réforme, fut légat du Pape Paul III à la diète de Ratisbonne de 1541.

Né à Venise le 16 octobre 1483, par conséquent un mois avant Luther, il entra, comme la plupart de ses ancêtres, dans la carrière des honneurs. On lui confia diverses ambassades et plusieurs fonctions importantes dans l'État. Paul III, instruit de son habileté dans les affaires, de son savoir, de ses mœurs irréprochables et de ses sentiments religieux, le nomma, quoiqu'il fût encore laïque, cardinal, sans que Contarini s'y attendît le moins du monde (21 mai 1535). Contarini entra dès lors dans l'état ecclésiastique, fut ordonné prêtre et devint cardinal-prêtre au titre de S. Apollinaire. En 1538 il fut nommé membre de la commission des neuf prélats qu'avait instituée Paul III, après avoir convoqué un concile universel à Mantoue (concile qui se réunit un peu plus tard à Trente), pour proposer provisoirement plusieurs réformes ecclésiastiques, applicables surtout à Rome. Cette commission, outre Contarini, se composait des trois

cardinaux Jean Pierre Caraffa (plus tard Paul IV), Jacques Sadolet et Réginald Polus ; plus des deux archevêques Frédéric de Salerne et Jérôme-Alexandre de Brindes ; de Matthieu, évêque de Vérone; Grégoire, abbé de Saint-George à Venise, et du maître du sacré palais, le P. Thomas Badia (1). Leur projet de réforme, qu'ils remirent la même année (1538) au Pape, et qui portait le titre de *Consilium de emendanda Ecclesia*, fut, contre leur gré et malgré les ordres du Pape, imprimé, tomba entre les mains des protestants, et fut publié, avec une traduction allemande et des notes critiques en marge, par Luther à Wittenberg (2).

En 1540 Contarini détermina Paul III à confirmer l'ordre des Jésuites, prévoyant que l'Église trouverait dans ces prêtres des ecclésiastiques véritablement réformés. Le zèle de Contarini pour la réforme de l'Église et la faveur dont il jouissait auprès de l'empereur Charles-Quint (Contarini, avant son élévation au cardinalat, avait, pendant plusieurs années, cherché à rétablir la paix entre le Pape Clément VII et l'empereur, en qualité d'ambassadeur de la république de Venise) déterminèrent le Pape Paul III à l'envoyer, en 1541, comme légat à la diète de Ratisbonne, où l'on devait tenter de réconcilier les protestants d'Allemagne avec l'Église. La réputation qui précéda Contarini fit espérer aux protestants toutes sortes de concessions de la part d'un homme connu par son zèle pour les réformes. On sait que ce fut durant cette diète que fut arrêté le premier Intérim (3). Contarini, sollicité par l'empereur de s'expliquer sur la formule de l'Intérim, répondit : « Les protestants s'écartant de la foi générale de l'Église catholique en certains articles, articles sur lesquels, Dieu aidant, ils devront toutefois, un jour ou l'autre, s'entendre avec l'Église, il n'y a pas autre chose à faire qu'à tout abandonner au Pape. » Cette déclaration (1) fut interprétée par quelques-uns comme si Contarini avait voulu dire que les quatre articles sur lesquels les deux parties adverses s'étaient entendues à Ratisbonne en formulant l'Intérim étaient dès lors arrêtés et devaient rester invariables, même sans la ratification du Pape, le reste seul devant être remis à la décision du Pape ou d'un concile. Mais Contarini s'expliqua officiellement contre cette interprétation, comme on peut le voir dans Raynald (2). En outre, Contarini déclara au chancelier de l'empereur, Granvelle, qu'il était mécontent des concessions qu'on avait faites aux protestants dans l'Intérim, surtout par rapport à la doctrine de la Communion, en évitant l'expression de *transsubstantiation*, ce qui semblait faire croire que l'Église catholique avait adhéré aux opinions des hérétiques. Il demanda aussi aux états de l'empire de renoncer au projet de faire décider les affaires religieuses par un synode national allemand, au cas où le concile universel ne pourrait avoir lieu. Contarini s'adressant aux évêques allemands présents à la diète, leur exposa les moyen de réformer leurs diocèses. Il leur donna à leur demande, son allocution par écrit et Raynald en a conservé le sommaire Contarini recommande aux évêques d ne pas étaler une vaine pompe, de fair un bon emploi de leurs revenus, d'observer la résidence, de se distingue par la pureté de leurs mœurs, de n'in: tituer que des ecclésiastiques digne:

(1) Onuphrius Panvinus, *Vita Pauli III*, à la suite de Platina, *de Vitis Pontif.*, p. 366, ed. Colon., 1574.

(2) On le trouve dans les œuvres de Luther, t. XVI de l'édition de Walch.

(3) *Voy.* INTERIM et GROPPER.

(1) Imprimée dans Raynald, *Contin. Anna Baronii, ad ann.* 1541, n. 14.

(2) Raynald, l. c., n° 15.

de veiller à l'instruction du peuple, à l'établissement des écoles et des gymnases, d'exhorter les parents à ne pas envoyer leurs enfants dans les écoles protestantes. Les protestants l'attaquèrent vivement à ce sujet, et lui reprochèrent de ne vouloir réformer que des choses accessoires et des niaiseries. Mais, d'un autre côté, il s'attira, surtout à son retour en Italie, le reproche d'avoir trahi l'Église et favorisé des doctrines hérétiques. Il se défendit avec vigueur, et le Pape fut si satisfait de ses explications qu'il le nomma cardinal-légat de Bologne (1).

Contarini mourut quelques mois plus tard, le 24 août 1542. Il avait occupé un rang distingué parmi les savants. Ses œuvres, imprimées à Paris (1571) et Venise (1578), forment un volume in-folio. Les traités les plus importants sont : 1° *de Septem Ecclesiæ Sacramentis;* 2° *Confutatio articulorum Lutheri;* 3° *de Prædestinatione et libero Arbitrio;* 4° *Scholia in epistolas divi Pauli*, bonne explication de passages difficiles; 5° *de Officio episcopi;* 6° *de Potestate Pontificis;* 7° *de Immortalitate animæ* (contre son maître Pomponace); 8° *Conciliorum magis illustrium Summa;* 9° *de Magistratibus ac Republica Venetorum libri V.*

Cf. du Pin, *Nouv. Bibl.*, tome XIV, p. 161. La biographie de Contarini a été rédigée au seizième siècle par Joh. Casæ, c'est-à-dire Giovanni della Casa, et plus tard par Ludovico Beccadelli, *la Vita del cardinale Gasparo Contarini*, etc., Venezia, 1827. Cf. Ersch et Gruber, *Encyclopédie*, t. XXI, suppl. pour la lettre C, p. 338, et Menzel, *Nouv. Hist. des Allemands*, t. II, p. 215 et 245 sqq.

HÉFÉLÉ.

CONTEMPLATION. *Voyez* MYSTICISME.

(1) Raynald, l. c., n. 38.

CONTEMPLATION DIVINE. La doctrine chrétienne nous apprend que Dieu ne peut être absolument connu que de lui-même, et que l'esprit fini, et par là même relatif, ne peut le comprendre que relativement. Si, comme parle l'Écriture, notre science actuelle est imparfaite; si nous ne voyons les choses d'ici-bas qu'à travers un nuage, comme dans un miroir et une énigme, cet état imparfait, d'après le même texte de l'Écriture, cessera un jour. « Aujourd'hui, dit l'Apôtre, ma science est imparfaite; mais alors je connaîtrai comme je suis connu (1). » Il y a donc, d'après la Révélation, une différence importante entre la connaissance que l'homme peut acquérir de Dieu ici-bas et celle qu'il atteindra au-delà de ce monde. La connaissance actuelle est incomplète, celle de la vie future sera parfaite; elle sera la vision face à face : nous verrons Dieu comme il est (2). Mais la contemplation même du monde à venir ne perdra jamais son caractère relatif; elle ne sera jamais une conception absolue, parce que le rapport fondamental entre Dieu et l'homme subsistera éternellement. Celui qui prétendrait concevoir l'absolu d'une manière absolue, il faudrait d'abord qu'il eût dépouillé sa nature créée et se fût transformé lui-même en l'absolu. Or c'est pour la créature une impossibilité absolue. La connaissance de l'autre vie est donc beaucoup plus haute et plus sublime que celle de ce monde; mais elle ne devient jamais une science absolue.

La sublimité de la science future a un double fondement. C'est d'abord la ressemblance avec Dieu. Si la connaissance actuelle dépend de l'état religieux et moral de l'intelligence, de telle sorte qu'il faut être de Dieu pour connaître

(1) I *Cor.*, 13, 9, 10, 12.
(2) I *Jean*, 3, 2. Conf. *Col.*, 3, 3.

Dieu (1), de même, dans l'autre monde, l'âme étant parfaitement unie à Dieu concevra parfaitement Dieu. Nous sommes certains que lorsqu'il se manifestera nous lui serons semblables, car nous le verrons tel qu'il est (2); la ressemblance avec Dieu marche parallèlement avec la contemplation de Dieu. Ceux qui ont le cœur pur verront Dieu (3).

Le second fondement est l'illumination par la grâce divine; car l'Esprit qui demeure en ceux qui sont parfaits leur communique par grâce la lumière qu'on appelle la lumière de la gloire. La contemplation de Dieu, en vertu de laquelle, en voyant Dieu, nous le voyons en toutes choses et nous reconnaissons toutes choses en lui, est, dans l'autre vie, une partie de la béatitude (4). Mais il est impossible de donner en ce monde une idée ni de cette vision divine, ni de cette béatitude infinie : « l'œil n'a pas vu, l'oreille n'a pas entendu, nul n'a jamais compris ce que Dieu réserve à ceux qui l'aiment (5). »

L'opinion née de bonne heure dans le Christianisme, et reproduite plus tard par les Grecs schismatiques et par Calvin, que les justes n'arriveront pas immédiatement après leur mort à la contemplation de Dieu, et qu'ils n'y parviendront qu'après le jugement dernier, est contraire non-seulement à l'Écriture (6), mais aux Pères, tels que S. Ignace Martyr, S. Cyprien, Clément d'Alexandrie, S. Basile, S. Chrysostome, S. Grégoire de Nazianze, S. Grégoire le Grand et d'autres, comme au concile universel de Florence. « Nous déclarons, dit le saint synode, que les âmes de ceux qui après le Baptême sont restés purs et sans tache, ou qui, après avoir perdu leur innocence par le péché, ont été purifiés soit dans cette vie, soit après leur mort, sont reçues immédiatement au ciel et voient le Dieu un et triple tel qu'il est. » La constitution de Benoît XII est encore plus formelle à cet égard. « Ceux, dit-elle, qui par le bain du Baptême sont devenus membres du corps de Jésus-Christ, et qui, à leur mort, ont quitté le monde de telle sorte qu'ils n'ont plus besoin d'être purifiés dans le Purgatoire, et ceux qui ont eu besoin de cette purification et qui l'ont traversée, entrent dans le royaume du ciel avant la résurrection des corps et avant le jugement dernier. De même les âmes des saints qui ont vécu avant la mort expiatoire de Jésus-Christ ont été reçues dans le ciel après la Passion, après la mort et la résurrection. Là ils voient Dieu face à face, l'Être divin se manifestant à l'âme immédiatement, sans voile, dans sa pleine et entière lumière. Ceux qui contemplent ainsi Dieu, le goûtant en même temps, possèdent dans cette contemplation et cette jouissance la béatitude éternelle (1). »

STAUDENMAIER.

CONTINENCE. Aristote entend par la vertu de continence, ἐγκράτεια, la victoire remportée sur la sensualité (2). Elle forme, d'après le Stagyrite, une partie de la persévérance, vertu qui consiste à vaincre le dégoût. Celui qui se laisse entraîner par la volupté est incontinent (ἀκρατής). La volupté se rapporte soit à la satisfaction des désirs sensuels, soit à la possession d'objets qui peuvent être recherchés pour eux-mêmes, comme la richesse, l'honneur, la gloire, etc.

(1) *Jean*, 8, 47. Conf. I *Jean*, 3, 6; 4, 3-7. III *Jean*, 11.
(2) I *Jean*, 3, 2.
(3) *Matth.*, 5, 8.
(4) *Matth.*, 5, 8. *Hébr.*, 12, 14.
(5) I *Cor.*, 2, 9.
(6) II *Cor.*, 5, 1.

(1) Conf. Staudenmaier, *Dogmatique*, II, p. 172-201. L'auteur expose dans cet endroit l'erreur de ceux qui, pour jouir dès ce monde de la contemplation divine, résolvent le problème de la contemplation d'une manière panthéistique et disent : Celui qui contemple Dieu devient Dieu, est Dieu même.
(2) Eud., 2, 7.

Le mérite moral de la continence réside dans la domination que la raison exerce sur la satisfaction des besoins du corps ou dans la recherche des honneurs, de la réputation, etc. L'incontinence agit d'une manière plus dégradante et plus désolante sous le premier rapport que sous le second : ainsi, par exemple, dans la colère la voix de la raison n'est pas aussi muette que dans le paroxysme effréné de la sensualité (1).

S. Thomas d'Aquin traite en détail cette matière dans sa Somme théologique (2), en s'appuyant sur les principes d'Aristote. Ainsi Aristote estime davantage le mérite moral de la modération, σωφροσύνη, que celui de la continence, qu'il ne compte même pas au nombre des vertus parfaites, parce qu'elle ne dompte pas, à ce qu'il lui semble, radicalement le penchant à l'intempérance, tandis que la modération, luttant toujours, a la conscience de la force qui modère et domine victorieusement toute espèce d'excès. S. Thomas partage l'avis du philosophe, son maître, et dit :

Art. 1. *Continentia habet aliquid de ratione virtutis, in quantum scilicet ratio firmata est contra passiones, ne ab eis deducatur; non tamen attingit ad perfectam rationem virtutis moralis, secundum quam etiam appetitus sensitivus subditur rationi sic ut in eo non insurgant vehementes passiones rationi contrariæ.*

Art. 4. *Temperantia autem est multo potior quam continentia, quia bonum virtutis laudabile est ex eo quod est secundum rationem. Plus autem viget bonum rationis in eo qui est temperatus, in quo etiam ipse appetitus sensitivus est subjectus rationi et quasi ratione edomitus, quam in eo qui est continens, in quo appetitus sensitivus vehementer resistit rationi per concupiscentias pravas...*

Il est évident que les propriétés morales de la continence et de la tempérance doivent être considérées comme deux degrés différents du développement de la vertu. Dans le sens où nous la prenons ici, il est tout à fait vrai que la tempérance est supérieure, et que la continence n'est pas encore en elle la forme complète de la vertu arrivée à sa maturité. S. Thomas comprend le mot *continentia* dans un sens chrétien, c'est-à-dire se rapportant à l'abstinence du commerce sexuel, et s'identifiant avec l'idée de la virginité, tandis que le terme *temperantia* se confond avec celui de chasteté. Dans l'article CHASTETÉ *continentia* désigne le renoncement complet aux désirs charnels, et alors elle est supérieure à la *temperantia*, en ce sens que celle-ci n'exclut pas la jouissance sexuelle, qu'elle modère simplement et borne au but moral de la génération.

Quant aux rapports de l'incontinence des mœurs et de la colère indomptée, S. Thomas, comme Aristote, déclare celle-là plus honteuse; mais, au point de vue du dommage et de la violation des droits d'autrui, il dit : *Et sic incontinentia iræ est ut plurimum gravior, quia ducit in ea quæ pertinent ad proximi nocumentum.* FUCHS.

CONTINENTS. *Voyez* ASCÈTES.

CONTIUS (ANTOINE). *Voy.* CORPS DU DROIT CANON.

CONTRAINTE. Elle est ou extérieure (physique) ou intérieure (morale). La contrainte physique est l'influence d'une puissance extérieure agissant sur l'homme qui ne peut y résister. La contrainte physique ne suppose pas seulement un état passif ou négatif, mais une résistance réelle et persistante. La contrainte ne peut évidemment atteindre la volonté ; elle n'atteint que les instruments qui sont subordonnés à la volonté ; c'est pourquoi les actes de la volonté propre-

(1) *Ethic.*, 7, 6.
(2) 2, 2, quæst. 155 et 156.

ment dits, *actus eliciti sive interiores*, sont à l'abri de la contrainte physique, qui ne peut s'appliquer qu'aux actes extérieurs, *actus exteriores sive imperati*. C'est aussi pourquoi les actions qui résultent d'une contrainte physique ne sont moralement imputables ni à bien ni à mal. La contrainte morale est l'influence exercée sur un autre pour le déterminer à une action par la crainte d'un préjudice temporel. Les anciens théologiens ne dissertent pas de la contrainte morale en particulier; ils n'en parlent que lorsqu'ils traitent de la crainte. Ils distinguent entre l'inspiration d'une crainte légitime et celle d'une crainte illégitime, et disent que la crainte n'annulle pas la force de la volonté, mais la paralyse. Il en est de même de la contrainte morale; aussi les actions qui se font sous la pression de la contrainte morale sont toujours moralement imputables, quoique à un moindre degré que celles qui sont entièrement libres. Cependant il est établi en droit que certaines actions accomplies sous le coup d'une contrainte morale ne doivent pas être considérées comme libres, et par conséquent ne sont pas légalement valables : telles le mariage contracté, l'absolution donnée, l'excommunication prononcée, la suspension, l'interdit proclamés sous la pression d'une contrainte morale.

Jamais un homme ne peut être en droit d'agir par la contrainte physique ou morale à l'égard d'un autre individu; mais l'autorité ecclésiastique ou civile peut exiger de chacun l'accomplissement de ses devoirs en employant la contrainte physique ou morale. C'est ainsi que le père et les dépositaires de l'autorité paternelle peuvent employer la contrainte à l'égard des enfants. Nul ne peut être contraint à adopter la véritable religion : la foi est libre et ne s'impose pas; l'amour se donne et ne peut se commander. ABERLÉ.

CONTRAT (*conventio*). Le contrat est en général l'accord par lequel deux ou plusieurs personnes fondent entre elles un rapport légal. Tout contrat par lequel une personne s'oblige vis-à-vis d'une autre à une prestation quelconque est un acte judiciaire dans lequel il faut observer les prescriptions légales dont dépend sa validité. Le droit romain distinguait entre les contrats qui, moralement obligatoires, ne créaient pas d'action judiciaire, et les contrats qui fondaient une obligation, une action, *obligatio*, *actio*. Les premiers s'appelaient pactes, *pacta*, les seconds contrats, *contractus*. Cependant plus tard on attribua à certains pactes le droit d'intenter une action, et dès lors ils eurent la force de contrats proprement dits.

Le droit canon n'a pas admis la distinction entre les pactes et les contrats, et on ne l'admet plus aujourd'hui. Tout contrat licite et valable fonde une obligation et le droit d'une action judiciaire; mais tout contrat, pour être judiciairement valable, doit remplir certaines conditions essentielles.

1° Par rapport à l'objet du contrat, il ne doit pas être hors du commerce, *extra commercium*; il ne doit pas obliger à une action physiquement impossible, *impossibilis*, moralement défendue, *inhonesta*, contraire à une loi positive, *contra legem*, ou aux droits d'un tiers, *contra jus tertii*.

2° Par rapport à la personne, les deux parties contractantes doivent jouir de leur raison et de leur liberté, et déclarer leur volonté soit expressément (verbalement ou par écrit), soit tacitement, par des actes suffisamment concluants, sur-le-champ ou par un assentiment subséquent. Celui qui ne peut consentir est incapable de contracter, et celui qui, pour agir légalement, a besoin de l'autorité d'un tuteur ou du consentement d'un curateur, en a également besoin

pour conclure un contrat. Un contrat valable exclut par conséquent tout ce qui enlève ou restreint la détermination libre et sérieuse de la volonté (l'erreur, la fraude, la contrainte, la dissimulation). Le contrat peut être conclu sans condition, *pure*, avec condition, *sub conditione*, lié à une obligation accessoire, *sub modo*, dépendre d'un jour déterminé, *sub die*.

3° Par rapport à sa nature, le contrat est ou *principal*, existant par lui-même, ou *accessoire*, se rapportant à un contrat principal, n'obligeant qu'une des parties contractantes ou obligeant réciproquement les deux parties.

On divise encore les contrats, d'après les différents motifs d'action qu'ils donnent, en contrats dont l'obligation ou l'action n'exige que le consentement des contractants, *consensus;* en contrats par lesquels, en outre, l'un des contractants donne à l'autre une chose que celui-ci est obligé de rendre, ou en retour de laquelle il est tenu de donner ou de faire une chose (*contrats réels*). A la première classe appartiennent le contrat d'achat et de vente, *emtio et venditio*, le contrat de louage et de fermage, *locatio et conductio*, le contrat emphytéotique, *contractus emphyteuticus*, le contrat de société, *contractus sodalis*, le mandat, *contractus mandatarius*. A la seconde classe appartiennent le prêt, *mutuum*, l'emprunt, *commodatum*, le dépôt, *depositum*, la caution, *pignus*, l'échange, *permutatio*. Pour tous ces contrats, comme pour les pactes auxquels le nouveau droit romain avait par exception attribué le droit d'intenter action *in foro sæculari*, par exemple la donation, *donatio*, l'usufruit révocable, *precarium*, la caution, *fidejussio*, etc., le droit canon suit en général les principes du droit civil romain, avec quelques exceptions; ce qui s'explique par cela que le droit romain fait en grande partie dépendre la validité d'un acte judiciaire de l'observation de la forme extérieure, tandis que le droit canon juge chaque contrat d'abord d'après son côté intrinsèque et moral, d'après les intentions des contractants.

PERMANEDER.

CONTRATS GRATUITS ET ONÉREUX. Outre la distinction que nous avons indiquée dans l'article précédent, on distingue encore, dans le droit canon, les contrats *gratuits* des contrats *onéreux*.

Aux contrats gratuits appartiennent :

1° L'*emphytéose* (voy. cet article);

2° L'*hypothèque*, droit donné au créancier, pour sûreté de sa créance, sur un bien appartenant au débiteur, avec le pouvoir, en cas de non-payement, d'aliéner le bien hypothéqué (1);

3° L'*achat et la vente*, *emtio*, *venditio*, par lequel on s'approprie ou aliène une chose moyennant un prix fixé. Si le prix est en argent, c'est un achat et une vente dans le sens du droit romain. L'achat a-t-il été conclu sous une condition ultérieure : la propriété n'est acquise que lorsque la condition est remplie, tandis qu'elle est acquise immédiatement lorsque la chose est vendue en général, *in genere*. Le droit romain exige, outre le contrat, la tradition, *traditio*, c'est-à-dire que le vendeur mette l'acheteur personnellement en possession de l'objet du contrat. La vente conclue, le danger attaché à la chose vendue comme l'avantage qui en peut résulter passe à l'acheteur, à moins que la vente ne soit conditionnelle. Lorsque, le contrat étant parfaitement conclu, il y a du retard, la question est de savoir si le retard dépend de l'acheteur ou du vendeur : dans le premier cas, il faut que l'acheteur supporte le danger; dans le cas contraire, c'est le vendeur.

Tout ce dont la valeur peut être ap-

(1) *Voy.* HYPOTHÈQUE.

préciée peut être l'objet d'un contrat de vente: ainsi la perspective d'un bénéfice, l'espoir des fruits à percevoir, l'assurance contre un certain danger. Il faut remarquer toutefois que l'achat et la vente ne sont permis aux ecclésiastiques qu'au point de vue de leur propre économie, jamais commercialement (1). Un objet ecclésiastique vendu illégalement doit être restitué; l'acheteur ne peut réclamer le prix d'achat que s'il a acheté de bonne foi (2).

4° Le *fief*. On appelle fief la propriété qui donne au vassal la possession et l'usufruit d'un bien et un droit restreint de l'administrer et de l'aliéner, sous la condition de la fidélité féodale (assistance de conseil et de fait). Le fief se distingue du *bien allodial* surtout par la défense imposée au possesseur du fief d'aliéner sans le consentement du seigneur suzerain, par certaines prestations (service féodal) qui sont attachées à la possession et par le mode particulier d'hérédité. Le refus du service féodal ou toute autre violation de la fidélité féodale se nomme *félonie* et est punie par le retrait du fief. — Il ne peut être question ici en détail de l'origine de la féodalité. Beaucoup d'auteurs pensent qu'elle est aussi ancienne que le monde, et invoquent à l'appui de leur opinion la Genèse, 14, 4 (3). Parmi les nombreuses opinions émises à ce sujet, la plus vraisemblable est que la féodalité ne naquit qu'aux premiers temps du moyen âge, alors que les rois franks commencèrent à donner aux guerriers qui leur avaient rendu service une pièce de terre (*beneficium*) en place d'une récompense en numéraire, donation à laquelle était attachée une fonction, *honos*, ou un office. Il est inutile de remarquer que les bénéfices ecclésiastiques naquirent de la même manière et en même temps. Ici et là ce furent des hommes bien méritants qui reçurent des fiefs; ici et là l'office fut attaché au bénéfice, et si, d'un côté, dans la féodalité temporelle, les fiefs féminins sont des anomalies, et l'ordonnance qui transmit les fiefs aux fils ne parut en Allemagne qu'à dater de 1026 (Conrad II), d'un autre côté le droit canon condamne une fois pour toutes la succession même des enfants légitimes aux bénéfices de leurs pères. Au moyen âge les corporations ecclésiastiques étaient, comme feudataires, tenues au service militaire ; elles envoyaient des pro-vassaux. Une source abondante de fiefs ecclésiastiques au moyen âge furent les *oblations* (*feuda oblata*, en opposition aux *feuda data*), c'est-à-dire des biens-fonds et des immeubles que des prélats donnaient en fiefs à des nobles séculiers : ces fiefs épiscopaux ou cléricaux étaient soumis au droit féodal commun.

5° Le *contrat de louage* ou de *fermage*, *conductio, locatio*, par lequel celui qui loue, *locator*, cède au locataire, *conductor*, l'usufruit d'une chose moyennant un prix fixé, *conductio rerum*, ou acquiert pour un prix fixé droit au service d'un autre, *conductio operarum*. Le louage des choses, *conductio rerum*, renferme aussi le pacte en vertu duquel une personne acquiert l'usage et la jouissance d'un bien-fonds ou d'une certaine administration moyennant un cens déterminé. Si le fermier peut, à son tour, sous-louer à un autre la chose affermée, on nomme ce second contrat sous-fermage, sous-loyer, *sublocatio, subconductio*. Le locataire a le droit de jouir librement de la chose louée; de son côté il est obligé : *a*) de payer au temps marqué le prix du loyer ou du fermage; *b*) de restituer la chose louée au propriétaire lorsque le

(1) C. 6, X, *ne Clerici vel monachi*.

(2) C. 4, X, *de Rebus alien.*; c. 31, 6, X, *de Emt. et Vendit.*

(3) « Ils avaient été assujettis à Chodorlahomor pendant douze ans, et la treizième année ils se retirèrent de sa domination. »

temps du fermage est passé; *c*) de ne pas abandonner la chose louée avant la fin du bail, à moins qu'il ne soit troublé dans sa libre jouissance. Celui qui loue est tenu, s'il n'y a pas de stipulation contraire, de faire tout ce qui est nécessaire pour la conservation de la chose affermée, qu'il ne peut d'ailleurs réclamer avant la fin du bail. Les droits ecclésiastiques, les droits de juridiction, les choses consacrées, les calices, etc., etc., les oblations, ne peuvent être l'objet d'un contrat de louage; les biens ecclésiastiques ne doivent pas être loués pour plus de trois ans sans certaines formalités légales particulières (1).

6° Le *gage,* contrat en vertu duquel le débiteur donne au créancier pour garantie de sa créance légitime un gage, *pignus,* sous condition de ravoir son gage après le payement de la dette.

7° Le *contrat précaire,* ou l'usage d'un droit, la jouissance d'une chose révocable au gré de celui qui concède le droit.

8° L'*échange,* contrat par lequel on donne une chose contre une autre. Les règles de la vente sont applicables à l'échange.

Aux contrats onéreux appartiennent :

1° La *caution* (*fidejussio*), contrat par lequel on s'engage à faire une chose au cas où celui qui en a l'obligation directe ne s'en acquitterait pas. L'obligation du débiteur vis-à-vis du créancier ne cesse point par un contrat de ce genre; le créancier n'est en droit d'attaquer la caution qu'après avoir attaqué sans succès le débiteur, à moins que la caution n'ait accordé expressément le droit de l'attaquer directement. Lorsque la caution est fournie par plusieurs, ceux-ci sont ou obligés en commun ou chacun pour le tout. Dans le premier cas chacun n'a à payer que sa part, plus ce qui pourrait lui être imputé si l'un ou l'autre des coobligés ne pouvait payer sa part; dans le second cas, où chacun est engagé pour tous et tous pour chacun, *in solidum*, peu importe quel est celui des débiteurs cautions que le créancier attaque le premier. Celui qui est attaqué conserve son recours contre ses coassociés, qu'il peut contraindre à supporter avec lui leur part de responsabilité. Si un des associés est insolvable, sa part est répartie entre les autres. Les supérieurs des congrégations ecclésiastiques ne peuvent servir de caution qu'avec l'agrément du chapitre, sinon ils restent seuls responsables de la caution dont ils se sont chargés (1). D'ailleurs il n'est pas défendu aux ecclésiastiques de servir de caution, mais ils ne peuvent servir d'entremetteurs pour trouver une caution (2).

2° Le *prêt* (voyez ce mot).

3° Le *louage* (*commodatum*), parfois confondu avec le prêt; mais l'objet du contrat de louage n'est pas une chose fongible comme dans les prêts fongibles. Celui qui loue, *commodans*, reste en face du locataire, *commodatarius*, propriétaire de la chose. En général le locataire est obligé de rendre la chose louée dans l'état où il l'a reçue. Si une chose est louée en même temps à plusieurs, ceux-ci sont tenus solidairement, *in solidum*. Des objets ecclésiastiques ne doivent être loués que pour peu de temps, et seulement pour des usages ecclésiastiques (3).

4° Le *mandat*, la *procuration*, par lesquels on se charge de faire les affaires d'un autre. Il n'y a pas de prix pour ce service, mais on peut y attacher des honoraires. Les actes légalement permis sont seuls susceptibles d'un mandat.

(1) *Voy.* Louage (contrat de) et Fermage.

(1) C. 4, X, *de Fidejuss.*
(2) C. 1, X, *de Fidej.*
(3) C. unic., *Extrav. comm. de Rebus eccles. non alienandis.*

5° La *donation*, *donatio*, par laquelle on transmet en propriété à un autre, librement et gratuitement, un objet, un droit; dans le sens strict la donation est la transmission gratuite de la propriété d'une chose à un autre. Les donations entre-vifs, *donationes inter vivos*, sont valables dès que l'acceptation du donataire, qui est supposée en cas de doute, a eu lieu, et le donataire a le droit de réclamer judiciairement le don lorsque le moment de la livraison est arrivé. Les donations en cas de mort, *donationes mortis causa*, sont celles qui ne sont irrévocables qu'après la mort du donateur. Voyez les détails sur les donations, surtout *ad pias causas*, à l'article DONATIONS AUX ÉGLISES.

6° La *promesse*. C'est l'obligation contractée de faire quelque chose en vue d'un autre, avec ou sans compensation.

7° Le *dépôt*, par lequel on donne une chose à garder gratuitement. Celui qui donne est le déposant, *deponens;* celui qui reçoit, le dépositaire, *depositarius*. Le dépositaire doit sauvegarder la chose déposée comme la sienne propre; il ne peut s'en servir qu'autant qu'il y a été autorisé expressément ou tacitement. Si la chose n'est pas fongible, le dépôt, si l'on paye pour en user, prend le caractère d'un contrat de louage. Dans beaucoup de cas il faut, pour la validité du contrat, qu'il ait été formé en justice, ou du moins judiciairement autorisé. Jamais un contrat extra-judiciaire ne peut préjudicier à un contrat judiciaire.

EBERL.

CONTRE-REMONTRANTS. *Voyez* ARMINIENS.

CONTRITION. *Voy.* REPENTIR.

CONTUMACE. *Voy.* DÉSOBÉISSANCE.

CONTZEN (ADAM), de la Société de Jésus, mort en 1635, à l'âge de soixante ans, recteur de différents colléges de son ordre, professeur d'exégèse à Zurich, a écrit un grand nombre de traités polémiques, historiques, de dissertations, d'ouvrages de circonstances et de commentaires sur les quatre Évangiles et les épîtres de S. Paul aux Corinthiens et aux Galates.

CONVENENSA. *Voy.* ALBIGEOIS.

CONVENTICULE, réunion tenue sans l'autorisation de l'autorité ou malgré la défense expresse de l'État ou de l'Église (club). Il peut être politique ou religieux. Ces derniers ont en général pour motif des menées hérétiques et schismatiques, parfois des tendances piétistes. Ce sont le plus souvent les sectes qui, tant que l'État refuse de les reconnaître, se réunissent dans ces assemblées secrètes pour se concerter sur leurs affaires intérieures et pour pratiquer les exercices d'un culte non encore publiquement reconnu et toléré. Il y en a une foule d'exemples dans l'histoire des schismes et des hérésies.

CONVENTUELLE (ASSEMBLÉE). Réunion des membres d'un couvent ou d'une institution monastique, semblable aux réunions capitulaires d'une cathédrale ou d'une collégiale, dont les membres se nomment chanoines, comme ceux-là conventuels. Les couvents proprement dits, de même que les réunions de prêtres réguliers, ont à la tête de chacune de leurs maisons un supérieur ordinairement élu à vie (*abbé*, *prieur*, *prévôt*, *recteur*, *gardien*), qui pour certaines affaires de son administration est obligé de recourir au conseil ou d'avoir l'assentiment d'un comité régulier ou de tous les conventuels réunis. Au moyen âge un couvent devenait souvent, à la suite des efforts faits pour la réforme de la discipline, la maison-mère d'autres maisons instituées d'après la même règle, et l'abbé de la maison-mère se trouvait le chef de toute la congrégation (1). De temps à

(1) *Voy.* CONGRÉGATIONS RELIGIEUSES.

autre une réunion commune, un chapitre général de tous les couvents avait lieu dans la maison-mère, où se réunissaient, sous la présidence de son abbé, les abbés et supérieurs des autres maisons qu'ils représentaient. Les couvents des ordres mendiants et les maisons de chanoines réguliers des diverses provinces sont encore aujourd'hui unis sous un provincial de l'ordre, auquel se réunissent les supérieurs des couvents, dans des chapitres réguliers ou extraordinaires, pour s'entendre sur les affaires de l'ordre. En général, les supérieurs de provinces envoient des rapports écrits au siége du général de l'ordre, qui habituellement réside à Rome.

CONVENTUELS (FRÈRES), *Fratres conventuales*. Nom donné depuis Innocent IV à tous les moines franciscains vivant en communauté dans de grands couvents, et qui ne prirent aucune part aux réformes devenues nécessaires (1). Chez les Carmes (2), on nommait conventuels les membres qui suivirent la règle mitigée par le Pape Eugène IV. Aux conventuels sont opposés les observants, à divers degrés.

CONVENTUELLE (MESSE). *Voyez* MESSE.

CONVERS. D'après la règle de S. Benoît, outre les vœux d'obéissance et de résidence dans le couvent, on fait celui de la conversion des mœurs, *morum conversio*. Dans les premiers temps du monachisme en Occident on pouvait donc avec raison nommer tous les moines convers, convertis, en ce sens qu'ils s'efforçaient, par l'amélioration de leur vie, de se détourner du monde pour se tourner vers Dieu (3); mais, comme les ecclésiastiques seuls pouvaient, en faisant les vœux solennels, embrasser toutes les obligations des moines, on nomma convers, *conversi*, ceux qui s'attachaient à un ordre sans faire tous les vœux et sans se soumettre à tous les devoirs des moines. En général ils faisaient vœu d'obéissance et de chasteté, et de ne pas s'éloigner du couvent sans permission. Ils étaient ordonnés et distingués des moines par le costume et la tonsure. Comme ils étaient chargés des affaires extérieures de la communauté, leur introduction ôta aux moines tout prétexte de circuler hors du couvent. Ils faisaient souvent preuve d'une véritable humilité et se montraient prêts aux offices les plus modestes; parfois l'esprit du siècle se glissait parmi eux et les rendait hostiles aux moines (1). Ordinairement leur nombre était limité par la règle; ainsi Innocent III ordonna qu'il y aurait, dans chaque couvent, deux fois plus de convers que de clercs (2). Les couvents de femmes, pour éviter les abus, cherchaient à se garantir, par des ordres du Saint-Siége, contre l'admission des sujets séculiers; d'autres couvents plus sévères, au contraire, comme les Clarisses, admettaient des sœurs converses, *conversæ*, pour le service du couvent. Je ne connais qu'un exemple de l'admission de sœurs laïques dans un couvent d'hommes, savoir dans l'ordre de Vallombreuse; elles étaient sous la surveillance d'un vieux frère lai et chargées de l'économie de la maison; mais on s'en débarrassa plus tard à cause de leur vie peu édifiante.

Les frères lais avaient parfois le droit d'assister au chapitre; d'autres fois, mais exceptionnellement, ils devenaient moines et même abbés. Ils remplissaient certaines fonctions temporelles, qu'eux seuls pouvaient occuper. Ils donnaient leurs biens au couvent. On trouve des cas où des convers devinrent prêtres, et obtinrent des cures et voix au chapitre.

(1) *Voy.* FRANCISCAINS.
(2) *Voy.* CARMES.
(3) Conf. Archangel. Giani, *Annales Servorum B. M.*, Centur. I, l. II, c. 1.

(1) Raumer, *Hist. des Hohenstaufen*, t. V, p. 369.
(2) *Epist.*, V, 3.

Il faut distinguer des frères convers, qui entraient de leur propre mouvement au couvent, les oblats ou les donnés, *oblati, donati.* C'étaient ou des enfants qui, dès leur bas âge, avaient été voués par leurs parents à la vie monastique, ou des adultes qui se donnaient avec tout leur avoir au couvent et devenaient moines ou frères lais. D'autres oblats donnaient leurs biens au couvent sous la condition qu'on les y recevrait dès qu'ils le demanderaient. D'autres enfin se consacraient, eux, leur famille, leurs vassaux, leurs descendants, leurs biens, au service d'un couvent, et, sans devenir religieux, participaient à toutes les dévotions et à toutes les bonnes œuvres du monastère.

Chez les Augustins déchaussés on distinguait les frères lais en convers et en commis, *conversi, commissi*, et chez les Hiéronymites il y avait en outre les donnés, *donati.* Le mot frère lai n'est du reste pas adéquat, quant au sens, de celui de convers ; ceux-ci étaient plus rapprochés des moines, ceux-là appartenaient davantage aux ouvriers du couvent, et les degrés à cet égard étaient très-multiples. La plupart des couvents avaient les ouvriers les plus nécessaires dans l'enceinte du monastère, et, quoiqu'ils restassent laïques, on leur imposait certaines obligations religieuses.

On ne peut méconnaître l'influence considérable que les couvents eurent sur le perfectionnement des travaux techniques et mécaniques.

Les moines de Cluny ne pouvaient admettre des familiers qui ne fussent ni moines ni frères lais.

Les frères lais datent du onzième siècle ; on les voit d'abord dans l'ordre de Vallombreuse (1). Le nom de frère, qui dans le commencement était commun à tous les religieux, resta à ces frères lais, tandis que les moines devenus prêtres furent appelés pères. Quelque utiles que furent d'abord leurs services dans les couvents, on ne peut méconnaître qu'ils contribuèrent beaucoup à la décadence des mœurs, par cela que les moines s'en servirent pour se rendre la vie plus commode et plus douce. D'après une remarque de la Chronique de Hirsau, c'est l'abbé Guillaume qui introduisit le premier, au onzième siècle, les convers en Allemagne : *Conversorum ordinem S. ipse Wilhelmus abbas in Germania primus instituit; quorum laboribus adjutus tot monasteria fundavit et omnes monachorum necessitates laudabiliter adimplevit.*

FEHR.

(1) *Voy.* VALLOMBREUSE.

CONVERSION. Le péché dans lequel l'homme est conçu se développe sans entrave avec les années et se ramifie en branches nombreuses, portant toutes leurs fruits; ou bien il est effacé dans l'enfance par le Baptême, et peut néanmoins se manifester de nouveau par les mauvais penchants dont la racine est demeurée dans l'homme, et prendre de la force et de la consistance.

Dès que le péché mortel existe, la grâce sanctifiante, le rayonnement du Saint-Esprit dans l'âme se retire de l'homme; il est livré à lui-même avec sa force et son activité personnelles : dans cet état il ne peut plus rien faire qui soit agréable à Dieu. Il devient un objet de déplaisance pour Dieu et ne peut plus, tant qu'il reste dans cette situation, rentrer en communauté avec Dieu; mais en même temps le péché pèse sur l'homme, qui tombe, en proportion de la grandeur et du nombre de ses péchés, sous la justice rigoureuse de Dieu et de l'éternelle damnation.

Or on appelle conversion le retour et le renouvellement complet du pécheur qui, pénétré de la crainte et de l'amour de Dieu, se repent et renonce à sa direction criminelle, se soumet dans toutes ses volontés à celle de Dieu, et reçoit d'un autre côté de Dieu le pardon

du péché et la sanctification de son âme. Toute conversion suppose la double action de Dieu et de l'homme, Dieu étant le premier à inviter l'homme à se convertir et commençant l'œuvre de sa conversion. De même que la vie et la santé ne peuvent renaître d'elles-mêmes dans un cadavre, de même, sous aucun rapport, la pensée, la volonté, la force de la conversion ne peuvent se produire d'elles-mêmes dans l'homme et sans une influence particulière et extraordinaire de Dieu. Comme il est naturel au cadavre de se décomposer de plus en plus, de même il est naturel que le bien naturel meure peu à peu dans le pécheur et que la corruption morale dévore tout son être. Dieu qui veut, non pas que le pécheur se perde, mais qu'il se convertisse et soit sauvé, le réveille par la grâce prévenante, en excitant intérieurement sa conscience ou en lui envoyant des événements et des avertissements extérieurs qui disposent son âme à recevoir la grâce qui frappe à sa porte. Les voies par lesquelles Dieu frappe l'homme pour le réveiller, le stimuler, sont infiniment variées, et nous pouvons admettre que Dieu ne laisse aucun pécheur se perdre sans l'avoir, de diverses manières, sollicité à se convertir et lui en avoir offert les moyens et les occasions; mais il dépend de la libre volonté le l'homme de les accepter et d'en profiter. La grâce qui sollicite l'homme, lorsque celui-ci résiste et ne l'écoute pas, e rend pendant quelque temps inquiet, e trouble et le tourmente, sans qu'il en ésulte d'acte efficace, comme un remède pris en dose insuffisante agite et net mal à l'aise sans produire de résultat salutaire. En somme, il en est de acceptation de la grâce prévenante e la part du pécheur comme de celle e la parole de Dieu, dont parle Jésus-hrist dans la parabole du semeur. ans le cas le plus favorable, le pécheur it attention aux pensées et aux dispositions qui se réveillent en lui, et cherche à les fortifier par la réflexion, la lecture, la prière. Il porte habituellement ses méditations sur le nombre et la grandeur de ses péchés, la majesté, la sainteté, la justice de Dieu, qu'il a méconnues et outragées ; ainsi grandissent en lui le sentiment de ses fautes et la frayeur de leurs conséquences. Il est alors à la porte de la conversion ; il n'est pas encore converti foncièrement, parce que cette angoisse du péché est mêlée de beaucoup d'égoïsme et ne procède pas d'un vif amour de Dieu, et que ce commencement de conversion peut aboutir encore au désespoir. Il n'arrive réellement à la conversion que lorsque, par la foi aux mérites de Jésus-Christ, il espère que Dieu, en vue de ces mérites, peut et veut lui pardonner. Plus la vue de sa culpabilité est vive, plus le sentiment de l'espérance est vivant en lui, plus l'amour de Dieu et de Jésus-Christ, le repentir de ses fautes et la volonté de servir Dieu désormais en tout et pour toujours, deviennent véritables, ardents, profonds en lui. Parvenu à ce degré, l'homme est capable d'être admis parmi les enfants de Dieu ; il compte déjà pour ainsi dire parmi eux, sa conversion est commencée.

Cette conversion s'achève par l'Église. Dieu a institué un acte extérieur par lequel ce qui a été commencé par l'intervention de la grâce divine et par la réaction libre et courageuse de l'homme, se complète et s'achève, c'est-à-dire le sacrement de Pénitence (le Baptême pour ceux qui ne sont pas encore Chrétiens). La condition préalable, ou plutôt l'élément essentiel de ce sacrement est la conversion intérieure du pécheur, telle que nous venons de la décrire ; à ce sentiment vrai, à ce retour sincère doivent s'ajouter, en vertu de l'institution formelle et positive de Jésus-Christ, la confession et l'absolution. Tout pécheur converti est spontanément pressé de re-

jeter en quelque sorte le péché par l'aveu, et l'Église donne au pécheur la conscience de la nécessité de cette condition de toute conversion vraie en demandant, au nom du Seigneur, qui lui en a donné la mission, l'aveu sacramentel. Si le prêtre institué par l'Église reconnaît dans cet aveu le repentir sincère et le sérieux désir de s'amender, et si de sages motifs de direction n'exigent pas un retard dans l'absolution, le prêtre déclare, au nom de Jésus-Christ et en vertu de son autorité, que le pécheur est absous. Cette absolution devient le complément de l'élément divin de la conversion. Si l'absolution sacramentelle est impossible par suite de circonstances indépendantes de la volonté du pécheur, Dieu donne directement, sans l'intervention de l'Église, ce qui, dans la règle, est transmis par la formule sacramentelle de l'absolution.

L'absolution déclare, réalise et garantit, du côté de Dieu, la rémission du péché, le retour de la grâce sanctifiante et l'admission du pécheur gracié parmi les enfants de Dieu. La satisfaction qui doit suivre est en partie naturelle, en partie positive. Elle est naturelle en ce que tout homme en qui s'est opérée une conversion se sent par là même poussé à détruire autant que possible tout le mal qu'a suscité son péché, et Zachée offre l'exemple de cette satisfaction naturelle. Elle est positive en ce que, abstraction faite de ce que le Christ abolit la dette du péché de celui qui s'est converti, celui-ci a un châtiment à subir.

Il faut d'ailleurs distinguer dans la conversion le commencement et la fin. Dès le commencement il y a retour de la volonté vers Dieu, rémission des fautes et sanctification de l'âme; mais cette volonté est encore faible, la tendance au mal est encore prononcée, d'où il résulte que très-souvent des conversions commencées échouent au bout de peu de temps, ou que, dans les cas les plus favorables, une lutte longue et pénible proportionnée au degré où était tombé et où languissait le pécheur, devient nécessaire. La conversion se complète dans la sainteté, lorsque la foi, l'amour, l'activité en Dieu sont devenus tellemen persévérants et vigoureux que les mauvais penchants eux-mêmes sont mort et absorbés par la grâce.

Les protestants font une objection à cette doctrine catholique de la conver sion. Ils prétendent qu'à la suite de l conversion le péché et la peccabilité d l'homme ne sont pas détruits, mais seu lement couverts ; à quoi on peut répon dre qu'on comprend parfaitement qu le Tout-Puissant, qui a rappelé à la vi le corps déjà corrompu de Lazare, peu rappeler à la sainteté l'âme morte pa le péché, sainteté réelle et non pas né gative, comme si le Tout-Puissant qui sait tout, fermait en quelque sort les yeux et voulait cacher à son regar ce qui existe réellement. Ils prétender encore que le mauvais penchant qui sub siste prouve que le péché, quoique par donné, subsiste, et par conséquent n'es que couvert; à quoi il est facile de ré pondre : Nous savons que le sang, l bile et d'autres humeurs peuvent, san aucune participation de la volonté, re veiller ou surexciter divers mauvais pen chants en nous ; que des boissons et de remèdes peuvent apaiser, calmer et tou ner à bien des humeurs qui render l'homme extrêmement impressionnab et irritable. Si la tendance constituait péché, le remède qui calme et la boisso qui adoucit auraient le singulier méri de délivrer en quelque sorte du péch La mauvaise tendance qui subsiste dan l'homme après le péché est aussi pe péché, tant que la volonté ne cède pa que la tentation venant du dehors et laquelle l'homme sait résister ; et l'hon me qui a péniblement lutté contre s penchants, et qui reste fidèle à Dieu a plus de mérite moral que celui do

la nature heureusement douée et bien disposée rend la fidélité facile.

A. Stolz.

CONVERSION DES INFIDÈLES OU DES HÉRÉTIQUES. Retour dans la véritable Église de Jésus-Christ d'un infidèle ou d'un hérétique, opéré par l'instruction et la persuasion. L'Église catholique sait qu'elle est la seule institution fondée par le Christ, à laquelle sont confiées, dans laquelle sont conservées purement et intégralement la doctrine du Christ et l'administration de ses sacrements, et par laquelle sont sûrement données l'instruction et la direction nécessaires au salut des fidèles. Dans ce sentiment intime de sa vérité et de sa mission nécessaire, il faut qu'elle déclare nettement que tout écart de ses dogmes est une erreur, que toute séparation de sa communion est un schisme ; il faut que de ce point de vue dogmatique elle plaigne tous les protestants comme des membres déchus, tous les Grecs comme des enfants séparés de l'Église une et véritable de Jésus-Christ, et que, dans cette conviction, elle s'efforce de conquérir et de s'unir, par amour de leur salut, tous ceux qui vivent hors de son sein. Mais le Grec se considère comme le seul orthodoxe ; le protestant se tient également assuré d'obtenir dans sa foi le salut éternel, et, lors même que l'hétérodoxie du Catholique ne lui paraît pas une hérésie absolue, c'est-à-dire un écart total de la doctrine chrétienne affectant le fondement du salut, il ne considère néanmoins pas l'Église catholique comme la véritable Église. Si donc chacune des confessions chrétiennes est obligée de se reconnaître expressément ou tacitement comme l'Église véritable, et par conséquent comme l'Église exclusivement vraie ; si elle ne peut pas se renier elle-même, il faut aussi que chacune d'elles se sente par cette conviction obligée à gagner à la vérité dont elle est dépositaire tous ceux qui ne croient pas comme elle. Cependant l'unique moyen dont toute confession doit se servir pour ramener à elle les âmes égarées est celui de l'instruction, c'est-à-dire l'exposition consciencieuse de la doctrine et la démonstration solide de l'erreur de ses adversaires (1) ; et cette lutte intellectuelle, par la parole et les écrits, doit toujours rester dans les limites de la modération, ne doit être dirigée que contre l'erreur, et ne jamais dégénérer en personnalités, en railleries et en outrages.

L'État doit veiller à ce point, mais à ce point seulement, et faire défendre par les autorités ecclésiastiques les explosions passionnées des polémistes. Sauf cette exception, l'État ne peut pas s'opposer aux efforts que font, pour convertir à leur croyance, les confessions reconnues par lui et qui jouissent de l'égalité des droits civils ; car ces efforts de l'Église sont fondés sur un dogme imprescriptible, et l'Eglise catholique a toujours tenu et maintenu expressément comme dogme qu'elle est la seule Église vraie, par conséquent la seule Église. L'État, en admettant l'Église sans condition, dans sa pleine intégrité, c'est-à-dire avec l'ensemble complet de ses dogmes, lui a garanti la profession et la libre promulgation de ce dogme. La conversion est une pratique religieuse, le prosélytisme est un devoir de foi, et appartient, comme tout devoir ordonné par le dogme, aux droits primordiaux de l'Église, auxquels l'État ne peut porter atteinte. La question de savoir quelle Église, l'Église catholique, ou l'Église luthérienne, ou l'Église protestante, est plus propre à procurer le salut des âmes, s'il n'y a qu'une Église qui soit sanctifiante, et laquelle est cette Église, est également en dehors des attributions légales de l'État.

(1) C. 3, dist. XLV. *S. Greg. M.*, ann. 603. *Ad Gregor. Paschas. in Epist.*, l. XIII, ep. 12, ed. Maurin.

L'État a admis les trois Églises parce qu'il les a trouvées toutes trois adaptées au but politique qu'il doit atteindre; il lui est, par conséquent, indifférent que ce soit l'une ou l'autre de ces confessions qui soit la plus heureuse dans ses efforts de conversion. L'État, s'il ne veut pas abandonner son terrain légal, se tiendra, par conséquent, dans une stricte neutralité, et n'aura d'autre souci, pour conserver le repos public et l'ordre social, que d'empêcher chacune des sociétés religieuses qui vivent dans son sein de se servir de moyens illicites, comme la contrainte ou la séduction, contre les sectateurs des autres confessions; car ce serait là, mais là uniquement, ce qui constituerait le prosélytisme prohibé déjà par la paix de religion d'Augsbourg (1) et par toutes les législations nouvelles des États d'Allemagne (2). Mais l'Église s'oppose, dans son intérêt bien entendu, à l'emploi de ces moyens immoraux en eux-mêmes (3). Ainsi les gouvernements de la plupart des États d'Allemagne (à l'exception de quelques portions de l'empire d'Autriche), ayant garanti à plusieurs confessions chrétiennes, avec l'égalité civile et politique, le libre exercice de leur culte, la conversion d'un culte à l'autre est politiquement libre, et il n'y a d'autre condition que la maturité du jugement et la préparation convenable du converti pour passer d'une confession chrétienne reconnue par l'État à l'autre, cette conversion étant une affaire de conscience individuelle. Les divers gouvernements ont cependant fixé des âges différents pour l'exercice de cette liberté : la Prusse, le Wurtemberg, le Hanovre, Hesse-Darmstadt, Mecklembourg, Nassau, quatorze ans (1); l'Autriche, Bade, la Hesse électorale, dix-huit ans (2); la Bavière, le royaume de Saxe, Saxe-Weimar, vingt et un ans (3). Il est bien entendu qu'on n'a pas voulu par là déterminer une année normale pour l'âge de discrétion et décider, par exemple, que le Hanovrien jouit de l'exercice de sa raison sept ans plus tôt que le Saxon; il est évident que la différence des aptitudes, de l'enseignement, de l'éducation, détermine des diversités très-grandes dans le développement des intelligences et ne permet pas de déterminer une règle uniforme pour la majorité naturelle de l'esprit. L'État ne peut attacher qu'une valeur civile et légale à un certain âge, mais il n'est pas en droit de déclarer nulle et sans effet la conversion d'un mineur et son admission dans la confession choisie par lui, parce que cet acte, sanctionné par la profession de foi et la réception de la sainte communion, est purement ecclésiastique. Il peut temporairement considérer cette conversion, opérée avant l'âge légal, comme non avenue quant à ses effets civils, mais il ne peut ni obliger le converti à suspendre la manifestation de sa conviction actuelle, ni le contraindre à simuler extérieurement encore pendant quelques années la foi qu'il n'a plus dans son cœur, ni punir l'ecclésiastique qui a cédé à ses instances,

(1) Paix *de Relig. de* 1555, § 23.

(2) *Décret aul. d'Autr.*, du 31 janv. 1782 et du 5 juill. 1784. *Droit génér. de Prusse*, t. II, tit. 11, § 43. Bavière, *Doc. Const.*, *suppl.*, II, § 8. Saxe royale, *Mandat* du 20 févr. 1827, § 9. Bade, *Édit* du 14 mai 1807, § 5, etc.

(3) C. 33, c. XXIII, quæst. 5 (*S. August.*, c. a. 410, *Contra Litt. Petilian.*, l. II, c. 83); c. 9, X, *de Judæis* (V, 6).

(1) *Droit génér. de Prusse*, p. II, tit. II, § 84. Wurtemb., *Rescrit minist.* du 14 sept. 1826. Hanovre, *Loi* du 31 juillet 1826, § 9. Grand-Duché de Hesse, *Rescrit minist.* du 26 janvier 1832. Mecklemb., *Ordonn.* du 25 janvier 1811. Nassau, *Ordonn.* du 22 mars 1808.

(2) Autriche, *Décision supr.* du 3 juillet 1815; *Décret de la Chancell. aul.* du 20 avril 1839. Bade, *Édit* du 14 mai 1807, § 5. Hesse élector., *Ordonn.* du 18 août 1823.

(3) Bavière, *Doc. Const.*, *suppl.*, § 6. Saxe, *Mandat*, § 1, Saxe grand-ducale. *Loi* du 7 octobre 1823, § 61, n° 1.

l'a instruit, et, après une préparation suffisante, l'a reçu dans son Église; car le prêtre ne fait, dans ce cas, que ce qui lui est imposé comme une obligation par un dogme de son Église expressément et légalement reconnu.

Mais, d'après les législations que nous avons citées, le converti est obligé d'avertir le curé de la paroisse à laquelle il a appartenu et de remettre le certificat constatant sa séparation, délivré par son ancien curé, au curé de la nouvelle paroisse dans laquelle il demande à être admis (1).

Quant aux effets relatifs à la personne convertie, la conversion entraîne la perte des droits qui résultaient de sa qualité de membre de la communauté qu'elle abandonne et l'acquisition des droits qui découlent de son union avec la nouvelle Église. Le changement de religion n'a pas d'influence sur les droits politiques et civils, si le choix d'une nouvelle confession s'est arrêté à une confession légalement reconnue par l'État. Cependant l'exercice du droit de faire certaines dispositions nécessaires pour être admis dans certaines confessions reste suspendu pour les mineurs jusqu'à ce qu'ils aient atteint l'âge fixé par la loi pour la conversion légale, lors même qu'ils ont accompli avant cette époque les actes ecclésiastiques de leur changement de religion. Si le père et la mère changent de religion, les enfants doivent embrasser la confession choisie par leurs parents, si, étant Catholiques, les enfants n'ont pas encore fait leur première communion, ou si, étant protestants, ils n'ont pas été confirmés, ou si, par des actes préalables, leur éducation religieuse n'a pas déjà été nettement déterminée. Mais s'ils ont fait leur première communion, s'ils ont été confirmés, ils doivent demeurer dans leur religion jusqu'à ce qu'ils aient atteint l'âge de discrétion légale, époque à laquelle ils se décideront définitivement. Si c'est l'un des époux seulement qui embrasse un autre culte, les parents peuvent d'abord s'entendre sur l'éducation religieuse de leurs enfants mineurs ou de leur postérité possible. Si cette convention préalable n'a pas été conclue, l'accord antérieur, s'il a été valablement reconnu, subsiste quant aux enfants non confirmés et aux enfants à venir, sinon ils doivent être élevés dans la religion du père (1). — En général les États allemands ont adopté cette mesure; seulement, en Bavière et en Saxe-Gotha, à défaut d'un accord conclu entre les parents, et au cas où les enfants n'ont pas encore fait leur première communion ou n'ont pas été confirmés, l'éducation religieuse se fait d'après le sexe des enfants, c'est-à-dire que les garçons sont élevés dans la religion du père, les filles dans celle de la mère (2). En Hanovre, en Hesse électorale et en Nassau, toute convention des parents sur l'éducation religieuse de leurs enfants est interdite avant et pendant le mariage (3).

Dans le grand-duché de Saxe il y a une disposition particulière en vertu de laquelle le changement de religion d'un des époux n'a pas d'influence sur l'éducation religieuse des enfants déjà existants; les enfants survenants sont élevés dans la religion de l'époux dont la famille est la plus ancienne dans le pays,

(1) Autriche, *Décrets de la Chancell. aul.* des 19 octobre 1837 et 24 mai 1839. Prusse, *Ordonn. de la Présidence sup.* du 23 juillet 1824. Bav., *Rescrits minist.* des 7 juillet et 28 septembre 1833. Saxe royale, *Mandat* du 20 février 1827, §§ 2-7. Wurtemb., *Décret général* du 30 juillet 1819. Grand Duché de Saxe, *Loi* du 7 octobre 1823, § 61, nº 2.

(1) Bade, *Édit* du 8 juillet 1826, §§ 6 et 7.

(2) Bavière, *Doc. Const., Suppl.*, 11, §§ 14-18. Saxe-Gotha, *Loi* du 15 août 1834.

(3) Hanovre, *Loi* du 31 juillet 1836. Hesse élect., *Loi* de 1843. Nassau, *Ordonn.* du 22 mars 1808.

et, si on ne peut établir cette ancienneté, dans celle du père. Si les deux époux embrassent un nouveau culte, ils ne sont suivis que par les enfants qui n'ont pas reçu encore d'instruction religieuse; mais ceux qui ont déjà reçu l'instruction continuent d'appartenir à l'Église dans laquelle ils ont été élevés jusqu'alors (1).

En France la loi se tait complétement à cet égard. En vertu de la liberté des cultes le prosélytisme peut s'y exercer sans entrave. La conversion d'une confession à une autre n'entraîne aucune conséquence légale.

PERMANEDER.

CONVERSION DE S. PAUL (CONVERSIO S. PAULI, APOSTOLI). On connaît les grands services que l'Apôtre S. Paul, miraculeusement converti sur le chemin de Jérusalem à Damas, rendit au Christianisme. L'Église en a conservé le souvenir à travers tous les siècles. De là l'usage de célébrer par une fête spéciale la conversion de l'Apôtre des Gentils. Elle a lieu tous les ans le 25 janvier, et existe au moins depuis le huitième siècle (2); elle a même été fête chômée dans certaines localités (3).

CONVERTI. On donne spécialement ce titre à celui qui d'une confession non catholique a été reçu ou est rentré dans l'Église catholique.

Cf. CONVERSION et ADMISSION D'UN NON-CATHOLIQUE DANS L'ÉGLISE.

CONVULSIONNAIRES. *Voyez* JANSÉNISTES.

COOPÉRATEUR. On nomme ainsi en Allemagne un prêtre temporairement chargé de venir en aide au curé, et qui partage avec celui-ci les soins du ministère pastoral. Le curé n'exerce que dans l'église-mère l'autorité qui lui a été transmise par l'évêque, *cura animarum jure ordinario*, tandis que le coopérateur exerce, dans une église dépendante, l'autorité que lui délègue le curé, *dependenter a parocho*, tout en étant tenu de prêter son concours au curé dans l'église principale. Le coopérateur se distingue ainsi, d'une part, des autres ecclésiastiques auxiliaires du curé, qui ne sont attachés que temporairement à la paroisse et ne sont ni institués, ni installés; de l'autre part, des représentants permanents du curé, canoniquement institués. Il se distingue des premiers, notamment: 1° du vicaire ou de l'administrateur temporaire, qui n'est chargé de l'administration d'une paroisse que pour un temps, *vicarius temporalis*, durant l'incapacité spirituelle ou physique, ou l'absence légale du curé, ou durant la vacance d'une cure; 2° des auxiliaires proprement dits donnés sur sa demande ou *ex officio* à un curé qui, soit à cause du grand nombre de ses paroissiens, soit à cause de la faiblesse de l'âge, soit pour cause de maladie ou d'autres charges de son ministère, ne peut remplir toutes ses obligations, *provisor*, *coadjutor*. Il se distingue des seconds, notamment: 1° du vicaire permanent institué dans une paroisse, un couvent ou une chapelle (*vicarius perpetuus, parochus actualis*); 2° du supérieur d'une église tenant le milieu entre une cure formelle et une église dépendante, filiation primitive de l'église principale, qui a peu à peu acquis presque toutes les propriétés et tous les priviléges d'une église indépendante, et qui, séparée de l'église-mère, ne peut toutefois encore, pendant un certain temps, fournir tout ce qui doit appartenir à un curé véritable (*congrua*), ou n'est plus que dans un lien insignifiant avec l'*ecclesia matrix* (*expositus perpetuus*).

Du reste, dans la pratique toutes ces

(1) Saxe-Weimar, *Édit* du 7 octobre 1823, §§ 51, 52.

(2) *Sacram. Gregor.* apud Pamelium.

(3) *Conc. Oxon.*, ann. 1222.

dénominations sont vagues et variables, et ces coopérateurs se nomment encore *proviseurs*, *chapelains*, *pro-curés*, tantôt dans l'un, tantôt dans l'autre des sens indiqués. Ce qui caractérise spécifiquement et toujours le coopérateur, c'est qu'il administre au nom du curé, *nomine parochi*, une ou plusieurs églises éloignées de l'église-mère, qui sont encore subordonnées à celle-ci, mais qui ont droit à un culte propre les dimanches et jours de fête, sauf certains droits curiaux (*parochia*), comme les enterrements des adultes, les mariages que se réserve le curé ; et dans ce cas il est indifférent, quant à l'exercice de ces droits et à la réserve du curé, que le coopérateur parte de la cure pour se rendre dans son église, ou que, en vue de l'éloignement ou de la difficulté du chemin, il demeure, pour plus de commodité, dans la paroisse qui lui est déléguée ou dans sa proximité, avec l'autorisation de l'évêque et le consentement du curé. Dans ce cas comme dans l'autre il a droit au logement et à la nourriture, et en outre soit à de certains émoluments hebdomadaires, soit à une certaine part du casuel et des quêtes de son église, déterminée par la tradition, par un règlement arrêté par le curé avec l'approbation de l'ordinaire. Habituellement on lui abandonne deux ou trois honoraires de messe par semaine, puis les baptêmes, les bénédictions des accouchées, des malades, et l'enterrement des enfants (ce qu'on appelle la petite étole). Du reste il est, comme tout autre prêtre auxiliaire, *ad dispositionem parochi;* il n'est ni investi, ni installé ; il est amovible *ad nutum ordinarii*. En France les évêques, en s'adressant, dans leurs actes officiels, aux membres du clergé activement employés dans le saint ministère leur donnent le titre général de coopérateurs ; c'est le seul cas où le mot soit officiellement employé.

PERMANEDER.

COPIATES (de κοπάζειν, *quiescere*, ou de κοπετός, *planctus*, ou de κοπιᾶσθαι, *laborare*, chez les Latins *fossarii*, *fossores*). Ils ensevelissaient les morts, formaient une sorte d'association et étaient comptés parmi le bas clergé. On ne trouve, dans les trois premiers siècles, aucune trace d'une fonction ecclésiastique dont l'obligation spéciale ait été d'ensevelir les morts, c'est-à-dire de creuser les fosses, de préparer les convois, de porter les corps au cimetière, de les ensevelir ; chaque Chrétien se croyait obligé, l'occasion se présentant, de remplir ce devoir par charité pour le prochain.

Cependant, dans les villes populeuses, on sentit le besoin de charger des personnes spéciales de ces soins pieux, et l'on voit que l'empereur Constantin le Grand institua pour Constantinople onze cents copiates. L'exemple de la capitale fut suivi, et d'autres villes populeuses eurent également des copiates. On les payait soit en leur donnant l'usufruit de biens-fonds achetés dans ce dessein, soit en les affranchissant des impôts et redevances de leurs métiers et de leurs habitations, comme à Constantinople, soit en argent provenant des revenus des églises, et ils étaient tenus d'inhumer gratuitement les pauvres. Mais les fonctions des copiates ne paraissent pas avoir gardé longtemps leur caractère ecclésiastique ; les administrations municipales instituèrent et soldèrent des hommes chargés des sépultures, et ceux-ci cessèrent d'être placés sous la juridiction et la discipline particulière des évêques.

Voy. Du Cange, *Glossar.*, sub voce *Copiatæ;* Bingham, *Origin. eccles.*, lib. III, c. 8 ; Augusti, *Memorab.*, t. XI, p. 239-240.

MARX.

COPTES (LES), appelés *Jacobites* (1) en Orient, sont les Chrétiens monophy-

(1) *Voy.* JACOBITES.

sites d'Égypte. Leur secte a, comme celle des autres monophysites d'Orient, Eutychès pour père. Le patriarche d'Alexandrie Dioscure (1), ardent défenseur de l'eutychianisme, sut infecter de cette erreur presque toute l'Égypte et la rendre hostile aux ennemis d'Eutychès, en les faisant tous passer pour des Nestoriens. Lorsque le concile de Chalcédoine (2) déposa Dioscure, toute l'Égypte entra dans une grande fermentation. Les lois sévères que l'empereur promulgua contre les adversaires du concile de Chalcédoine enflammèrent encore davantage la haine des partisans de Dioscure contre les défenseurs du concile. Toutefois les Eutychiens succombèrent aux mesures de la puissance impériale, qui envoya de Constantinople en Égypte des patriarches, des évêques, des gouverneurs et des fonctionnaires de toute espèce, et exclut tous les indigènes des fonctions civiles, militaires et ecclésiastiques. Mais le fanatisme des ennemis du concile fut si peu apaisé par ces violences qu'une partie d'entre eux se retira dans la Haute-Égypte, une autre en Afrique, chez les Arabes, afin d'y exercer librement le culte conforme à leurs croyances. Les Coptes, cruellement persécutés et durement humiliés, nourrirent dans leurs cœurs une ardente soif de vengeance contre leurs oppresseurs, les Grecs et les Romains, qui occupaient toutes les places de l'État; ils appelèrent, dans des occasions favorables, les Sarrasins à leur secours, et leur livrèrent eux-mêmes le pays. Les Grecs et les Romains durent quitter l'Égypte, et le siége patriarcal d'Alexandrie fut donné aux Coptes, sous la protection des Sarrasins. Lorsque la langue grecque tomba en désuétude en Égypte, les Coptes pratiquèrent leur culte dans la langue du pays, qui est encore en usage de nos jours parmi eux. Les Coptes jouirent d'abord des priviléges que leur avait accordés Omar, à qui ils s'étaient livrés. Ils ne comprirent que trop vite que les concessions des Sarrasins étaient dues, non à une véritable tolérance de leur part, mais à des calculs politiques. Les Sarrasins devinrent bientôt les tyrans de ces Chrétiens, qui durent se soumettre aux plus dures exactions pour conserver la liberté de leur culte. Ils persévérèrent néanmoins dans leur foi, en se glorifiant de leurs martyrs, et subsistent encore de nos jours en Égypte, quoique leur sort ne se soit guère adouci après la ruine de la domination des califes et à travers les divers changements politiques survenus dans le pays. Ils forment à peu près le dixième de la population; ils représentent la souche des habitants primitifs de l'Égypte, et ont conservé, malgré leur mélange avec d'autres peuples, tels que les Grecs, les Romains, les Persans, leur type particulier, la couleur brune de la peau, la face épatée, les lèvres épaisses, le front plat.

Quant à leur doctrine, ils s'écartent de la religion catholique par l'erreur monophysite, en vertu de laquelle ils nient les deux natures en Jésus-Christ, quoiqu'ils reconnaissent que la divinité et l'humanité ne sont pas confondues dans sa personne. Pour tous les autres points essentiels du dogme ils sont d'accord avec les Catholiques, les Grecs orthodoxes et schismatiques. Les Coptes admettent en particulier, comme il ressort de leurs livres symboliques et de leurs rituels, la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, le culte des saints et des images, la prière pour les morts, etc. Quant à leur organisation ecclésiastique, les Chrétiens coptes ont conservé leurs institutions primitives : le chef de leur Église est le patriarche d'Alexandrie, successeur de S. Marc; puis viennent les évêques, qui sont dans la plus étroite

(1) *Voy.* DIOSCURE.
(2) *Voy.* CHALCÉDOINE (concile de).

dépendance du patriarche, lequel peut les déposer et les exclure de l'Église ; ensuite arrivent les prêtres, les diacres, le bas clergé, les moines, enfin les laïques. Les évêques, les prêtres et les principaux du peuple se réunissent au Caire pour élire le patriarche. Celui-ci, devant avoir vécu toute sa vie dans la continence, est toujours pris parmi les moines. Le célibat n'est pas obligatoire pour les prêtres, mais beaucoup d'entre eux l'embrassent. Le sacerdoce se recrute presque en totalité parmi les gens du peuple qui travaillent de leurs mains. Le prêtre ne recevant presque rien de l'Église pour son entretien et celui de sa famille, les vocations pour le sacerdoce sont rares. Souvent des ouvriers tisserands, tailleurs, graveurs, orfévres, embrassent vers trente ans la prêtrise, et on les reçoit volontiers, pourvu qu'ils comprennent le copte, qui est la langue de la messe et du bréviaire. Le jeûne est tenu en grand honneur parmi les Coptes ; ils ont quatre époques générales de jeûne. Le carême qui précède Pâques commence neuf jours avant celui des Latins. Lorsqu'ils jeûnent, ils s'abstiennent de boire, de manger, de fumer, jusqu'à la fin de l'office, c'est-à-dire vers une heure. Ils ont une manière particulière d'administrer le sacrement de Pénitence, en ce qu'ils y joignent toujours l'onction. Ils distinguent, outre les maladies du corps, les maladies de l'âme ou les péchés, et les maladies de l'esprit qui naissent des afflictions, et ils considèrent l'onction comme un remède salutaire pour les trois espèces de maladies. Ils ont encore parmi leurs usages spéciaux la consécration de l'eau, à la fête de l'Épiphanie. Ils bénissent de grandes cuves d'eau dans les églises, ou, à la campagne, des portions du Nil, et le peuple s'y baigne. Ils paraissent avoir adopté la circoncision pour plaire aux Mahométans. Ils tolèrent le divorce, non-seulement en cas d'adultère, mais en cas de maladies longues et incurables, d'incompatibilité de caractère, etc., etc.

Les Coptes manifestèrent le désir de mettre fin à leur schisme au temps du concile de Florence, en 1441. Ils y envoyèrent dans ce but André, abbé du couvent de Saint-Antoine, en Égypte, et légat du patriarche des Jacobites d'Orient, pour essayer, au nom de tous les Jacobites, auprès du Pape Eugène, de s'unir à l'Église romaine. L'union avec les Grecs et les Arméniens ayant déjà été conclue, le Pape, dans son décret *Cantate Domino*, leur soumit brièvement les mêmes points dogmatiques que ceux que renfermait son décret aux Arméniens (1).

La langue de l'Église, le copte, est au fond l'ancien égyptien, mêlé de plusieurs dialectes ; elle est très-souple et se prête facilement aux alliances étrangères. Les livres coptes existants sont des traductions des saintes Écritures, des homélies, des décrets synodaux, des vies des saints et des œuvres des gnostiques, et datent de la conversion des Coptes au Christianisme, c'est-à-dire du troisième et du quatrième siècle. On trouve le catalogue de leurs livres dans Zoega, *Catalogus codicum Borgianorum*, Rome, 1810. Les psaumes coptes furent imprimés en 1744, à Rome. Dujardin a acquis au nom du gouvernement français, en 1838, beaucoup de manuscrits coptes, ainsi que le savant Dulaurier.

Littérat. *Makrizii Historia Coptorum christianorum in Ægypto, Arab. et in linguam Latin. translata* ab H.-J. Wetzer, Solisbaci, 1828.

Dux.

COPTE (VERSION) de la Bible. *Voyez* BIBLE (VERSIONS DE LA).

COPULATION. *Voyez* MARIAGE.

CORACION. *Voyez* CHILIASME.

(1) *Voy.* FERRARE, FLORENCE.

CORAN, plus exactement Kor-ân (1), est le nom que Mahomet (2) lui-même donna au livre dans lequel il consigna ses prétendues révélations. Ce fut de la quarantième à la soixantième année de sa vie qu'il fit transcrire successivement ses inspirations. Il eut dans ses dernières années plusieurs secrétaires, parmi lesquels se distinguèrent Osman, Ibn Afan, Zeid, Ali et Moavia. Abulféda en compte en tout neuf (3); Navavi, trente-trois (4). Ces secrétaires ne furent pas sans influence sur la rédaction des dictées. Mahomet se défend du soupçon d'avoir été inspiré par des étrangers (5). Il attachait le plus grand prix au livre que le Ciel avait envoyé par son entremise et qu'il recommandait comme une règle infaillible pour tous les hommes ; cependant il ne s'inquiéta pas de réunir en un tout les communications partielles qu'il avait faites aux hommes. Ce fut le premier calife, Abubeker (6), qui fit réunir les rédactions isolées, écrites sur des feuillets de parchemin, de palmier et d'autres matières, et qui en forma un livre. On négligea complétement l'ordre chronologique des diverses parties dans ce travail : les collectionneurs semblent avoir eu pour but d'achever les plus grandes *sures* (ou chapitres) avant les plus petites. Dans tous les cas, les premières publiées furent celles qui dataient des dernières années de Mahomet. La plus ancienne sure est probablement la quatre-vingt-seizième. On fit aussi usage, dans le recueil ordonné par Abubeker, de relations orales dues au souvenir des disciples les plus doués de mémoire (1).

L'exemplaire qui résulta de ce travail fut déposé entre les mains de Haphsa, une des femmes de Mahomet. Il s'en répandit bientôt beaucoup de copies, dans lesquelles se glissèrent des différences si considérables que le troisième calife, Osman, se vit obligé d'ordonner une revue critique. Quatre personnes furent chargées d'établir un texte authentique, à l'aide du document original déposé entre les mains de Haphsa. Lorsqu'ils rencontraient des différences littérales parmi les copies en usage, ils devaient se décider, d'après l'avis d'Osman, pour le dialecte des Coréites. Le texte qui résulta de ce travail fut recopié et les exemplaires en furent envoyés dans toutes les directions; les plus anciens exemplaires furent détruits (2). Depuis cette époque le Coran n'a plus subi de modification notable. Il consiste en cent quatorze sures (3). La composition de ce livre, formé comme au hasard, est très-inégale ; souvent d'une extrême concision, d'autres fois d'une longueur fatigante, les mêmes pensées sont fréquemment répétées, les mêmes termes se reproduisent sans cesse. Les Arabes en trouvent le style incomparable ; Mahomet lui-même prétendait que le style inimitable du Coran était une preuve miraculeuse de sa mission. Les Européens ne peuvent méconnaître le cachet d'une véritable poésie dans certaines sures.

La première traduction qui en parut en Occident fut une version latine rédi-

(1) Lane écrit toujours *Ckoor-ân*.

(2) Sures 10, 16, 38, 62; 17, 9, 43, 40, et en beaucoup d'endroits. Il le nomme aussi *Furkan*, c'est-à-dire « distinction, » à savoir du mensonge et de la vérité, par exemple sure 2, 50, etc.

(3) *Annal.*, t. I, p. 194.

(4) Éd. Wüstenfeld, I, p. 37.

(5) Conf. sura 16, v. 106; 25, v. 4, 5, et Maraccius, *de Alcorano*, p. 37.

(6) *Voy.* ABUBEKER.

(1) Abulf., I, p. 212 et 250. Conf. MAHOMET (disciples de).

(2) Conf. Abulf., t. I, p. 214, et Maraccius, l. c., p. 39.

(3) Garcin de Tassi a inséré dans le *Journal asiatique* (mai 1842) une 115ᵉ sure, écrite dans l'intérêt des Alides et tirée du *Dabistani Masahib*. Weil, dans son *Introduction au Coran*, p. 82, en a donné la traduction allemande.

ée en Espagne, à la demande de Pierre
Vénérable, abbé de Cluny, contemporain de S. Bernard, et qui fut imprimée plus tard. (*Hæc translatio Basiæ impressa in Indice Romano meto prohibetur. Maraccius, de Alcono*, p. 33.)

Mais cette traduction, pas plus que ute autre, ne peut donner l'intellince de tout le Coran, qui renferme ille allusions à des faits et à des institions qu'il faudrait connaître et dont n'obtient la connaissance complète e par l'étude approfondie de la lane et des commentateurs mahoméns, qui ont conservé la tradition oriale.

Fleischer a, dans les temps mornes, publié le commentaire arabe Beidhavi. Quelque importante qu'ait cette entreprise, le travail fait sur Coran par Maraccius, et publié en 98 à Padoue, n'en a pas moins convé son utilité. Maraccius donne le te, une traduction latine, un comntaire extrait des principaux exées arabes; plus une introduction sur Coran, la *Vie de Mahomet*, quatre *odromes* à la connaissance de l'islam une réfutation de chaque chapitre. uvrage de Maraccius est toujours source principale de la science du an en Europe. L'islam lui-même produit une innombrable quantité égètes; Hammer en donne un réné dans son *Aperçu encyclopédides sciences de l'Orient* (1). nt la mort de Mahomet on interait déjà de différentes manières ieurs sures du Coran (2). Plus tard forma une herméneutique aussi tiple que celle qu'engendra la Bible ni les Chrétiens et les Juifs. Samachri explique le Coran historiconmaticalement, tandis que Beidhavi le commente scolastiquement, parfois comme un cabaliste. Plus les interprètes s'affranchissaient de la croyance à l'éternité du Coran, plus il leur était facile de le bien expliquer. Si nous avions les commentaires des premiers temps des Abassides, nous y trouverions bien des choses autrement expliquées que dans Beidhavi; par exemple, les califes Mamun (1) et Vathek adoptèrent l'opinion de ceux qui donnaient une origine temporelle au Coran; mais la voix de l'immense majorité du peuple se prononça tellement contre les opinions des libres penseurs que Motevakkil fut obligé d'abroger les décrets dogmatiques de ses prédécesseurs. Depuis lors l'opinion dominante des Mahométans, du moins des Sonnites, est que la teneur de leur livre sacré est antérieure au temps, éternelle en Dieu. Le Coran descendit de Dieu, pendant la nuit, vers le ciel inférieur, d'où l'ange Gabriel le révéla par fragments à Mahomet. Cette opinion favorise les explications cabalistiques et les interprétations scolastiques, c'est-à-dire celles qui traitent le texte comme des thèses desquelles on peut déduire des théories métaphysiques. Outre l'édition de Maraccius, il y a plusieurs éditions portatives. Flügel en a publié une, en 1834, in-4°, que Redslob a donnée en 1837, in-8°. Flügel a aussi rédigé une concordance, *Concordantiæ Corani Arabicæ*, Lips, 1842, livre extrêmement utile au lecteur des auteurs mahométans qui n'est pas un hafiz, c'est-à-dire un savant doué d'une grande mémoire. Outre la traduction de Maraccius, les plus notables sont : celle de Kasimirski, en français, Paris, 1840; celle de Salle, en anglais; celle du Dr L. Ullmann, en allemand, Crefeld, 1840, in-12.

HANEBERG.

Leipzig, 1804, 2 vol., p. 176-620.
Conf. sure III, au commenc.

(1) *Voy.* Abulféda, II, p. 156.

CORBIE, *Corbeja antiqua*, *aurea*, *Gallica*, couvent de Bénédictins en Picardie, sur la rive droite de la Somme, à quatre lieues au delà d'Amiens, sept lieues au-dessous de Péronne, reçut son nom d'un ruisseau de ce nom qui se jette dans la Somme. Il fut bâti en 657 par sainte Bathilde, reine des Franks, épouse de Clovis II et mère de Clotaire III, régente du royaume durant la minorité de son fils. Issue d'une noble famille anglo-saxonne, amenée dès son bas âge en France par des pirates, elle fut vendue à un personnage notable. Clovis II en fit sa femme. La Providence, qui semblait avoir arrêté que la conversion de l'Allemagne se ferait par le peuple anglo-saxon, se manifesta visiblement en Bathilde.

Les Saxons opposaient une opiniâtre résistance à tous les missionnaires, et Boniface lui-même n'avait pu trouver accès auprès d'eux. Ce fut alors que Bathilde devint, par la fondation du couvent de Corbie, l'instrument de la conversion de l'Allemagne; car ce fut de Corbie que partirent les fondateurs du célèbre monastère de *Corvey* (nouvelle Corbie), qui propagea le Christianisme en Saxe et bien au delà vers le nord. L'ancienne Corbie avait aussi été primitivement occupée par des Anglo-Saxons que la reine, après avoir terminé la construction du couvent, y avait appelés, en 662, du couvent de Saint-Colomban, à Luxeuil. Un acte de Clotaire III, de la même année, dota richement le couvent, et un autre acte de donation de Berthefried, évêque d'Amiens, consolida la nouvelle fondation et lui accorda un grand nombre de priviléges (664) (1), qui furent plus tard confirmés et renouvelés par beaucoup de Papes. Corbie rivalisa jusqu'à la fin avec les couvents les plus florissants de France, par son zèle et son activité pour la propagation de l'Évangile, par ses travaux scientifiques, par sa piété et par le mérite de ses abbés et de ses moines, dont, au temps de sa prospérité, le nombre s'éleva à trois cent cinquante.

Les sources à consulter sur cette antique maison, outre les documents déjà cités, sont : *Vita sanctæ Bathildis reginæ*, *auct. anonym.*, *ejus æquali*, dans Mabillon, *Act. SS. sæculi II*, p. 742-752; et *De B. Theodefrido episcopo*, ibid., p. 993; — pour les temps postérieurs, surtout *Gallia Christiana*, *in prov. eccles. distributa*, *op. et stud. monach. congr. Sancti Mauri*, t. X, p. 1263-1289, *ed. Par.*, *ex typograph. reg.*, 1751, dans laquelle se trouve l'histoire de ce couvent et celle de soixante-dix-huit abbés, jusqu'en l'année 1743.

SEITERS.

CORBIE (NOUVELLE). *Voy.* CORVEY.

CORBINIEN (S.) naquit vers 680 à Chartres. Il eut, dès son enfance, du goût pour la prière, le chant des psaumes, le culte divin, le jeûne, la lecture de la Bible. Vers l'âge de vingt et un ans il construisit près de l'église de Saint-Germain de Chartres quelques cellules dans lesquelles il mena la vie monastique avec un petit nombre de compagnons, peut-être suivant la règle de S. Benoît, ce qu'on ne peut établir avec certitude. Il y vécut quatorze années. Sa réputation s'était répandue au loin; on accourait en pèlerinage vers sa cellule pour entendre parler l'homme de Dieu et se recommander à ses prières. Les uns lui apportaient des présents, les autres lui demandaient des aumônes; Pépin d'Héristal lui-même réclama son intervention près de Dieu.

Il se vit ainsi troublé dans sa vie autrefois recueillie et solitaire et prit la résolution de partir pour Rome, afin d'y terminer sa vie, avec l'autorisation du Pape, dans un coin retiré, non

(1) *Voy.* les deux actes de donation dans Sirmond, *Concil. Gall.*, t. I.

loin de l'église des Saints-Apôtres. Les opinions diffèrent sur la date de ce voyage ; l'assertion la plus vraisemblable est celle des Bollandistes, qui donnent l'année 709, sous le règne du Pape Constantin (1) ; d'autres, comme Meichelbeck, Welser, Sulzbeck (2), préfèrent les années 714, 715 ou 716, sous le Pape Grégoire II. Toujours est-il que le Pape, qui reconnut promptement le génie et la sainteté de Corbinien, ne lui accorda pas sa demande, mais le consacra évêque, lui donna le pallium et l'autorisa à prêcher partout. Corbinien profita d'abord de cette autorisation au milieu de ses compatriotes ; puis il revint à sa cellule de Chartres, et se restreignit à prêcher à ses clercs et à ceux qui le visitaient.

Ainsi s'écoulèrent de nouveau sept années, et, le trouble qui l'avait déjà fait fuir s'étant renouvelé, Corbinien prit derechef la route de Rome, dans le même dessein que la première fois. Il traversa l'Alémanie, la Germanie et la Norique. Le trône ducal de Bavière était alors occupé par le pieux et brave Théodore II, qui, peu auparavant, avait appelé S. Rupert en Bavière.

Corbinien, ayant été invité à paraître devant le duc, fut instamment prié par ce prince de rester dans son pays comme évêque ; mais Corbinien résista au duc aussi bien qu'à son fils Grimoald, qui résidait à Freysing et qui s'était joint aux prières de son père. Corbinien s'étant remis en route rencontra, raconte la légende, dans le pays des Bréons, un ours qui dévora le cheval porteur de ses bagages. Corbinien fit d'abord vigoureusement fouetter l'ours, puis la bête, domptée, porta paisiblement les bagages jusqu'aux portes de Rome ; et de là l'ours qui, aujourd'hui encore, se trouve dans les armes de la ville de Freysing. Cette tradition s'est reproduite plus tard dans la légende de plusieurs saints du Tyrol.

Le Pape Grégoire II accueillit très-favorablement Corbinien, mais lui refusa l'autorisation de rester à Rome comme simple ermite ou d'entrer dans un couvent. Un concile réuni par le Pape décida que le saint voyageur, ayant toutes les qualités requises pour ce ministère, devait retourner dans son pays et y répandre de plus en plus l'Évangile. Corbinien résigné se remit en route. A Mais, près de Meran, en Tyrol, les Boiariens, d'après les ordres que leur avait donnés le duc Grimoald, en cas de retour de Corbinien, l'arrêtèrent et le retinrent jusqu'à ce qu'ils eussent reçu de nouveaux ordres du prince. En attendant Corbinien parcourut les environs de Mais, les trouva à son gré, et se plut surtout dans un petit territoire, entre deux ruisseaux, nommé Camina, ainsi que dans la petite église de Saint-Valentin, à Mais même, où il priait souvent. Alors arriva la demande du duc, invitant Corbinien à se rendre auprès de lui, à Freysing ; on devait, s'il refusait, l'amener de force. Grimoald désirait conserver ce saint évêque à son peuple, parce que la Bavière manquait alors de sujets dignes et capables de remplir saintement les fonctions de l'épiscopat, au milieu d'une race encore rude et sauvage, depuis peu convertie au Christianisme, comme le remarque le chroniqueur de Corbinien, Aribo; et, en effet, la conversion de la masse des Boiariens ne remonte pas au delà du huitième siècle, et, malgré cette conversion, les restes de paganisme étaient encore bien nombreux en Bavière à cette époque (1).

Il y avait donc bien à faire pour Corbinien, qui d'abord tourna son attention vers la cour même du duc. Grimoald

(1) Bolland. ad 8 sept., *Comment. præv.*, § 4.
(2) *Vie de S. Corbinien.*

(1) *Voy.* Bavière.

avait épousé, suivant la coutume des Germains, la veuve de son frère, Pilitrud, princesse franke. Corbinien ne parut pas dans la résidence du prince avant d'avoir obtenu des deux époux la promesse qu'ils rompraient une union illégitime et en feraient pénitence. Corbinien songea ensuite à doter d'une façon solide et permanente l'église de la Sainte-Vierge, qui existait déjà à Freysing, sur le Schlossberg, et dont il avait fait sa cathédrale. Grimoald, à la prière de l'évêque, acheta à cet effet le territoire de Camina, dont nous avons fait mention plus haut, et Corbinien acquit dans la proximité d'importantes propriétés à Kortsch. A Freysing même il construisit, à côté de l'église cathédrale, la maison épiscopale, *episcopium*, ainsi qu'un couvent. Il n'est pas tout à fait certain que ce couvent fut dès l'origine soumis à la règle de S. Benoît, ni que Corbinien lui-même consacra la chapelle de Saint-Benoît. En outre il acquit d'autres propriétés à Freysing et se bâtit une demeure sur le mont Tetmon, où se trouvait une chapelle dédiée à S. Étienne. Le séjour du saint sur cette montagne et plusieurs miracles qu'il y fit, dit-on, donnèrent de la célébrité à cet endroit, où, au onzième siècle, fut fondé le fameux couvent des Bénédictins de Weihenstephan.

Ce fut par ces travaux apostoliques et ces fondations pieuses que Corbinien consolida le Christianisme en Bavière et obtint, pour compléter son œuvre, de la cour franke, que le peuple et le clergé auraient le droit à l'avenir, et après sa mort, d'élire les évêques de Freysing, *plebi et familiæ suæ licentiam inter se eligendi episcopos post suæ evocationis tempus* (1). Malheureusement on ne maintint pas ce privilége après lui. Plusieurs traits de hardiesse qu'on raconte de Corbinien prouvent combien il cherchait, en toute occasion, à inspirer à ces peuples, encore si nouveaux dans la foi, la crainte et le respect des choses saintes, et l'horreur des superstitions païennes, qui subsistaient jusqu'à la cour ducale. Un jour il renversa la table où il était assis, à côté de Grimoald, parce que celui-ci avait donné du pain bénit à son chien; une autre fois il frappa de sa propre main et mit en sang une paysanne qui avait employé des remèdes prétendus magiques pour rendre la santé aux fils du duc, et qui allait rentrer chez elle chargée de riches présents. Pilitrud, qui était revenue cohabiter avec Grimoald, fut singulièrement irritée contre l'ardent prélat et ne pensa plus qu'à réaliser le projet, qu'elle avait depuis longtemps formé avec son parti, de se débarrasser par un crime de cet incommode réformateur des mœurs. Corbinien échappa aux dangers en s'enfuyant; il revint cependant à Freysing vers 725, après la mort de Grimoald, et sur la demande du nouveau duc Hucbert. Il y vécut, tout entier aux travaux de son apostolat, jusqu'en 730. Il mourut le 8 septembre, et fut enseveli, selon son désir, dans l'église de Saint-Valentin de Mais, qu'il avait restaurée. Lorsque plus tard les Lombards eurent transporté le corps de S. Valentin à Trente et que le duc Tassilon II l'eut transféré de rechef à Passau, le corps de Corbinien fut rapporté solennellement à Freysing, avec l'autorisation de Tassilon II et des prélats ses collègues, par Aribo, biographe de Corbinien et quatrième évêque de Freysing († 784). Il est probable que cette translation eut lieu dans la cathédrale de Freysing le 20 novembre 769, qui est resté le jour où l'on célèbre encore la fête de la translation de S. Corbinien. Voyez Bolland. ad 8 septembre; Mabill., *Acta SS. O. S. B. sæc. III*, p. I,

(1) *Dipl. de Louis l'Enfant*, dans Meichelbeck, *Hist. Fris.*, I, p. 152.

ann. 730, et les *Annales*, t. II, p. , 65-66, 83-84; Meichelbeck, *Hist. is.*, t. I; le P. Sulzbeck, *Vie de S. rbinien.*

SCHRÖDL.

CORDER (BALTHAZAR), né à Anvers 1592, embrassa de bonne heure l'é- ecclésiastique, entra en 1612 dans rdre des Jésuites, et rendit des ser- es à la science de l'exégèse par ses vaux sur la Bible et les Pères. Il s'a- ına d'abord avec ardeur à l'étude de angue et de la littérature grecques, il fut chargé d'enseigner pendant trois et qu'il continua à cultiver de pré- ction. Plus tard il enseigna la théo- e morale et fit des cours d'exégèse ienne, où il avait été reçu docteur en ologie. Mais la connaissance qu'il t de la langue grecque le détermina occuper spécialement de la traduc- des auteurs grecs et surtout des res des Pères. Après avoir parcouru s ce but, à plusieurs reprises, l'Al- igne, la France, l'Espagne et l'Italie, isité les plus fameuses bibliothèques, aduisit et publia d'importantes œu- d'auteurs grecs qui n'existaient n manuscrits et qui étaient fort peu ues. Ce fut pendant un de ces voya- scientifiques que la mort le surprit, me, en 1650.

s ouvrages qu'il publia sont :

Job elucidatus, Antverp., 1640; es commentaires les plus remar- les sur le livre de Job, qui a été oduit dans les tomes XIII et XIV *cripturæ sacræ Cursus completus* abbé Migne, et insuffisamment ap- é par Rosenmuller, *Schol. in V.* . V, p. xx, qui dit : *Ejus diligen- naxime in variis Patrum senten- colligendis versatur. Cæterum s pias meditationes captat ı sensum Scriptoris exponere et.*

Expositio Patrum Græcorum in nos, a Balthasare Corderio, Soc. Jesu, ex vetustissimis Sac. Cæs. Majestatis et Sereniss. Bavariæ Ducis Mss. codicibus ἀνεκδότοις concinnata, in paraphrasin, commentarium et catenam digesta; latinitate donata et annotationibus illustrata, Antverp., 1643-46. Ce n'est pas une *catena* ordinaire, mais un double commentaire sur les Psaumes; chaque psaume non-seulement est suivi d'un commentaire grec traduit en latin, mais encore de nombreuses et longues notes du traducteur, qui peuvent être considérées comme un second commentaire; la *catena* elle-même, établie entre le commentaire et les annotations, est tirée de vingt-quatre auteurs ecclésiastiques grecs.

III. *Symbola Patrum Græcor. in Matthæum*, coll. a B. Corderio et Petro Possino, Soc. Jesu, Tolos., 1646-1647. Le second tome seulement est de Corder, et il porte le titre particulier de *Catena Græcorum Patrum triginta, collectore Niceta, episcopo Serarum, interprete Corderio*; le premier tome appartient au P. Poussines (*Possinus*).

IV. *Catena sexaginta quinque Græcorum Patrum in Lucam*, Antverp., 1628.

V. *Catena Patrum Græcorum in Joannem*, 1630.

VI. *S. Cyrilli Apologi morales nunc primum in lucem editi*, Vindob., 1630.

VII. *Joann. Philoponi in cap. prim. Geneseos de mundi creatione libri quatuor, una cum disputatione de Paschate*, Vindob., 1630.

VIII. *S. Dionysii Areopagitæ Opera, cum S. Maximi scholiis et G. Pachymeræ paraphrasi in epist.*, Antverp., 1634.

IX. *S. Dorothei, archimandritæ, Institutiones asceticæ*, Antverp., 1646

X. *S. Cyrilli, archiepiscopi Alexandrini, homiliæ XIX in Jeremiam prophetam, hactenus ineditæ*. Antverp., 1648.

On a trouvé en outre, parmi les ouvrages inédits :

XI. *Joannis Calecæ, patriarchæ Constantinopolitani, et Joannis Ceranei Homiliæ in quatuor Evangelia, J. Geometræ, de B. Virgine.*

XII. *Liber Sapientiæ elucidatus.* Cf. *Scripturæ sacræ Cursus completus*, t. XIII, p. 221, et *Biographie universelle ancienne et moderne*, etc., t. IX, p. 571 sq.

WELTE.

CORDOUE (ÉCOLE ET CONCILES DE). Cordoue, *Cordova* ou *Corduba*, chez les Arabes *Coteba* ou *Corteba*, ville ancienne et remarquable, aux bords du Guadalquivir, en Andalousie, fut la capitale du royaume des Maures en Espagne. La cathédrale, mosquée bâtie vers la fin du septième siècle par le roi des Maures Abderrahman, est un chef-d'œuvre d'architecture arabe.

Cordoue joua de bonne heure un rôle important comme foyer de la science arabe. Ce sont les princes Al-Mansor, vers le milieu du huitième siècle, et Al-Raschid, au commencement du neuvième, que l'histoire désigne comme les principaux fondateurs et protecteurs des écoles arabes; mais le calife Al-Mamoun, qui régna de 813 à 833, fut encore plus utile aux progrès des lettres que ses deux prédécesseurs. Les traductions syriaques des ouvrages grecs qui existaient dès lors servirent de guides aux Arabes pour l'étude de la philosophie et des arts de la Grèce. Il y eut dès le sixième siècle beaucoup de ces traductions à Bagdad, résidence des califes, où la langue syriaque était prédominante. Les Arabes témoignèrent peu à peu du respect aux Grecs qu'ils avaient vaincus, et recherchèrent surtout les médecins de cette nation, qu'ils rétribuaient largement. Celui d'Al-Raschid, Jean Mésué, était en grande considération parmi les médecins chrétiens qui entouraient ce calife. Il fut chargé de traduire les ouvrages des médecins grecs. Al-Mamoun donna une grande extension aux établissements scientifiques et littéraires; il s'entoura d'une foule de savants hellènes, persans et chaldéens; fit venir de tous côtés des copies des meilleurs ouvrages, et fit traduire, sous la surveillance de Mésué, les principaux ouvrages grecs sur la médecine, la physique, l'astronomie, l'astrologie, la géométrie, la musique, la cosmographie et les chroniques. Aristote était parmi les philosophes l'auteur de prédilection des savants arabes. Les écoles les plus célèbres étaient celles de Bagdad et de Bassora. Hors de l'Asie fleurissaient les écoles du Caire en Egypte, du Maroc dans l'Asie septentrionale, et de Cordoue en Espagne, ainsi que celles de Séville, de Grenade et de quelques autres villes d'Espagne, vers 950. Cordoue comptait 300,000 habitants et 80 écoles publiques. Ses maîtres les plus fameux étaient *Averroës* et *Avicenne.*

Osius, qui avait paru au concile de Nicée et qui avait présidé celui de Sardique, était évêque de Cordoue.

En 852 il y eut à Cordoue un conciliabule ou un pseudo-concile dans lequel un certain nombre d'évêques trahissant leur foi, proscrivirent le martyre et interdirent le culte des martyrs, sous prétexte que ceux qui ne sont pas violemment contraints d'abjurer leur foi, et qui s'y exposent de leur plein gré, ne doivent pas être comptés au nombre des saints. Ce conciliabule avait été tenu à l'occasion d'une cruelle persécution que les Maures de Cordoue avaient, en 850, dirigée contre les Chrétiens, dont les uns avaient été martyrisés, les autres, l'évêque de Cordoue en tête, emprisonnés. Les Maures tuèrent une partie de leurs captifs et cherchèrent à faire abjurer les autres. Pour réussir plus facilement, le roi des Maures, suivant le conseil de quelques apostats, convoqua une réunion de tous les évêques

de son royaume, auxquels il ordonna d'émettre leur avis sur la question du martyre et de l'interdire à leurs ouailles. On rendit à la liberté les évêques et les prêtres retenus jusqu'alors dans les prisons de Cordoue. L'immense majorité repoussa avec horreur la proposition des infidèles et se voua au martyre en proclamant publiquement sa foi. A la tête de ces intrépides athlètes se trouvait le prêtre Euloge, qui réfuta l'impie décret du synode dans son savant commentaire intitulé : *Memoriale Sanctorum, vel libri III de Martyribus Cordubensibus*, dans lequel il raconte l'histoire des martyrs de Cordoue.

Cf. Hardouin, *Collect. Concil.*, t. V, p. 38; Schröckh, *Hist. de l'Égl.*, t. XXI, p. 295.

DUX.

CORÉ (קֹרַח, LXX, Κορὲ), fils d'Isaar (יִצְהָר), de la famille lévitique de Caath, mécontent de ce que le sacerdoce théocratique était réservé uniquement à la famille d'Aaron, se conjura contre Moïse avec *Dathan, Abiron* et *Hon*, de la tribu de Ruben, et deux cent cinquante autres Israélites de distinction, et demanda que toute la tribu le Lévi, sinon tout le peuple, fût déclarée apte au sacerdoce (1). Moïse proclama devant le peuple assemblé qu'il aisserait la décision au Seigneur, et que ceux dont le sacrifice d'encens du lendemain matin serait agréé de Dieu seraient, par là même, reconnus dignes les fonctions sacerdotales. Au moment où ce sacrifice devait être offert, les chefs de la conjuration et leur famille furent engloutis vivants dans le sol entr'ouvert; les deux cent cinquante conjurés furent dévorés par le feu du ciel, et le sacerdoce demeura dans la famille d'Aaron (2).

Les explications naturelles de cet événement, soit par un tremblement de terre que Moïse avait prévu (1), soit par une mine que Moïse avait fait creuser à l'endroit où se trouvaient les conjurés (2), soit par la sépulture des conjurés enterrés vifs (3), sont toutes contraires au texte littéral, outre que d'aucune de ces manières Moïse n'aurait donné une solution sérieuse, irréfutable et favorable à son autorité, comme la circonstance l'exigeait et comme Moïse l'avait annoncé. La contradiction littérale entre le texte des Nombres, 16, 32, d'après lequel tous ceux qui appartenaient à Coré furent engloutis, et le texte du même livre, 26, 10, 11, selon lequel les fils de Coré ne furent pas tués, s'explique par cela que les conjurés seuls furent compris parmi ceux qui lui appartenaient (4). Or les trois fils de Coré, Azer, Elcana et Abiasaph (5), n'ayant point été de la conspiration, ne furent pas atteints par le châtiment divin.

Leurs successeurs arrivèrent plus tard à une grande renommée comme chantres de la maison du Seigneur (6), et les Psaumes qui leur sont attribués sont parmi les plus beaux et les plus lyriques (7).

WELTE.

CORÉE (MISSION DE LA). Lorsque les Jésuites déployèrent leur immense activité apostolique dans les missions du seizième et du dix-septième siècle, en Chine et au Japon, ils enveloppèrent la

(1) *Nombres*, 16.
(2) *Voy.* AARON.

(1) J. D. Michaelis, traduct. allem. de l'Anc. Test., t. IV, cah. I.
(2) *Oratio Mosen primum libertatis assertorem religiosissimum sistens*, Heidelberg, 1814, p. 6.
(3) Eichhorn, *Bibl. univ.*, I, p. 911.
(4) Conf. Welte, *Nachmosaisches*, p. 129.
(5) *Exode*, 6, 24.
(6) I *Paralip.*, 6, 33 sq.; 26, 1. II *Paralip.*, 20, 19.
(7) *Ps.* 42, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 84, 85, 87, 88.

Corée dans le cercle de leurs travaux.

La presqu'île de Corée (Tiosenkoak chez les indigènes) est située entre la Chine et l'île du Japon, touche par le nord à la Tartarie orientale (Mandchourie), en partie à la province chinoise de Leaotong; ses trois autres côtés sont baignés par l'Océan et notamment par les mers du Japon, de la Chine et la mer Jaune. La position géographique du pays et son commerce assez important avec la Chine et le Japon devaient amener l'introduction du Christianisme dans la presqu'île, en même temps que dans les contrées environnantes, dès que celles-ci s'étaient ouvertes aux ouvriers évangéliques. L'histoire de la prédication chrétienne en Corée est par conséquent liée à celle des missionnaires des royaumes voisins, et le peu qu'on sait de la mission de Corée découle de la grande source des renseignements donnés par les prêtres missionnaires de la Chine et du Japon. La Corée est, il est vrai, un royaume indépendant, ayant un roi héréditaire, mais tributaire de l'empereur de la Chine et institué par lui. Quant à la province de Tschasin, au sud-ouest de la presqu'île, elle est sous la souveraineté du Japon, qui, au temps des missions de la fin du seizième siècle, était entré en guerre avec les Coréens. Depuis longtemps l'empereur Taicosama songeait à conquérir la Chine; mais les Coréens refusèrent le passage à ses troupes, et ce fut le motif d'une déclaration de guerre. Le général japonais Aug. Tzucamindono emmena deux Jésuites à sa suite; ce furent ces deux prêtres qui, grâce à la guerre, répandirent la première semence de la foi en Corée (1). Le Jésuite Jean Hay, né à Dalketh, en Écosse, dit ce qui suit des Coréens, dans son *Epitome de rebus Japonicis, Indicis et Peruanis* (1).

« En 1596 (13 décembre), nous avons instruit un grand nombre d'esclaves des deux sexes, nés dans le royaume de Corée; on les garde en ce moment à Nangasaki (ville de commerce célèbre du Japon); ils sont plus de trois cents. La plupart d'entre eux ont été baptisés il y a deux ans; cette année-ci ils ont fait leur première confession. L'expérience prouve que ce peuple est capable de la foi chrétienne; il est humain, sociable et très-avide des choses religieuses. Les Coréens ont reçu avec ardeur le Baptême et se confessent sans peine. La plupart ont appris en peu de temps le japonais de manière à n'avoir pas besoin d'interprète pour se confesser. » Le Père Hay ajoute, en parlant de ce zèle religieux des Coréens: « Lorsque le vendredi-saint, au crépuscule du soir, les portes de l'église étant fermées, nous disposions le baptistère et faisions les autres préparatifs du lendemain, nous entendîmes du bruit devant les portes de l'église. Nous ouvrîmes une fenêtre et demandâmes ce qu'ils voulaient? « Père, répondirent humblement les Coréens en se prosternant, nous sommes seuls ici, nous autres Coréens; n'ayant pu, en notre qualité d'esclaves, assister hier à la procession, nous avons cru devoir venir pour implorer la miséricorde de Dieu et le pardon de nos péchés. » Et pendant qu'ils parlaient ainsi ils se donnaient la discipline et versaient leur sang avec un tel sentiment de componction chrétienne que nous ne pûmes retenir nos larmes. Ce peuple a beaucoup d'intelligence, et il a jusqu'à présent prouvé qu'il n'est pas inférieur aux Japonais. » Enfin le Père Hay termine par cette remarque : *Placuit Deo, occasione belli Coraiani has nobis suppeditare primitias fru-*

(1) Conf. *Histoire relig., polit. et littér. de la Compagnie de Jésus*, par Crétineau-Joly, Paris, 1844, t. II, p. 488.

(1) Antverp., 1605, p 439.

gum novarum, ad salutem animæ ipsorum; omniumque ea communis opinio est, si prædicatio evangelica, QUOD FACILE PER JAPONIAM FIERI POTEST, *aditum inveniat in Corai, faciles incolarum aures inventuram, ateque per illa regna manaturam.*

Un autre document de la première moitié du dix-septième siècle renferme une relation intitulée : *Historica Relatio de ortu et progressu Fidei orthodoxæ in regno Chinensi, per missionarios Soc. Jesu, ab anno* 1581 *usque ad annum* 1669, *novissime collecta ex litteris eorumdem Patrum Soc. Jesu, præcipue R. P. Joannis Adami Schall, Coloniensis, etc.*, Ratisbon., 1672. ns cette relation (1) il est question s Tatares qui cherchaient à s'emparer l'empire chinois. Parmi ces Tatares ient évidemment les hordes des Tounuses de la Mandchourie, qui, sous nom de Mandchoux, firent de fréentes invasions dans le territoire des nois, jusqu'à ce qu'en 1625 un de rs chefs victorieux, nommé Taitsu, lonna le titre d'empereur. Un de ses ts-fils, Schünstschi, s'empara enfin, 1644, du sceptre du Céleste Empire, depuis lors est resté au pouvoir sa dynastie. C'est de ces conqués que la relation citée plus haut e lorsqu'elle dit : « Vers ce temps, -à-dire vers celui de la victoire des dchoux, par conséquent vers 1644, oi des Coréens, que ces Tatares ent d'abord emmené prisonnier à -Tum, sous la promesse de le re en liberté dès qu'ils se seraient arés du trône de la Chine, fut, en , délivré de sa captivité. Ce roi , à plusieurs reprises, avec une le condescendance, l'astronome euen (Adam Schall), et lui donna avec xtrême affabilité l'hospitalité dans palais. Il appela quelques-uns de ses sujets, occupés des calculs du calendrier en Corée, afin qu'ils pussent profiter de la science du P. Schall et rapporter dans leur pays le fruit de leurs observations astronomiques. Le Père Jésuite lui rendit volontiers ce service, et s'attacha tellement par ses bons offices le roi et ses gens qu'ils lui témoignèrent leur gratitude en partant, autant par leurs larmes sincères que par leurs riches cadeaux. Le roi de Corée étant, comme la plupart des Coréens, un grand ami des sciences, reçut du missionnaire un exemplaire de tous les livres qu'il possédait, non-seulement sur les mathématiques, mais sur la loi chrétienne, ainsi qu'un globe céleste et une image du Sauveur. » Le prince témoigna combien ces présents lui étaient agréables par une lettre chinoise qu'il écrivit de sa main le lendemain au Père Schall. Le roi parle surtout des livres de morale, qui renfermaient une doctrine propre à améliorer les mœurs de son peuple et à orner son cœur de toutes sortes de vertus. L'image du Sauveur, dit le roi de Corée, est empreinte d'une telle majesté que le cœur en est tout ému et qu'elle le purifie de toute souillure. Arrivé dans sa patrie, ajoute-t-il, il multipliera ces livres par l'impression et les distribuera à ceux qui s'occupent de sciences; son peuple sera ainsi transplanté d'un désert aride en un riche palais, et reconnaîtra avec joie les lumières et le bonheur qu'il devra aux Européens. La science a un tel pouvoir qu'elle unit entre eux les hommes que de vastes mers séparent les uns des autres. — Quant à l'image il croit, par le respect qu'elle lui inspire, devoir la renvoyer au Père Schall; car, lorsqu'il songe que les sujets de son empire n'ont jamais entendu parler du véritable culte, il craint que, dans leur grossière idolâtrie, ils outragent la majesté du Sauveur, et il s'effraie de la pensée d'être responsable du mépris qu'on pourrait

C. XII, p. 138.

témoigner à cette sainte image ou de la négligence qu'on apporterait dans l'honneur qui lui est dû.— Cependant, à la prière du Père Schall, le prince coréen conserva l'image et consentit à envoyer dans son royaume un de ses eunuques, qui avait été baptisé et suffisamment instruit, afin d'y entreprendre la conversion de ceux qui se montreraient désireux de la science du salut.—Dans une autre lettre au Père Schall le roi s'exprime ainsi : « Je désirerais avoir un de tes collègues auprès de ma personne, afin qu'il m'instruisît, moi et mon peuple. Si tu ne peux disposer d'aucun de tes coopérateurs, ce sera donc cet eunuque qui tiendra ta place et celle de tes compagnons. »

On ne put, continue la relation, envoyer aucun missionnaire de la Chine au prince, et bientôt après les Tatares, c'est-à-dire la dynastie régnante des Mandchoux, ayant fermé tout accès en Corée, il fut complétement impossible d'y fonder une colonie; car les ennemis gardaient si sévèrement les frontières qu'ils ne laissaient entrer et sortir qu'un certain nombre de personnes désignées, tandis que les Pères Franciscains cherchaient en vain à entrer par un autre côté dans la Corée.

La haine des grands de la Chine détermina encore du vivant du Père Schall l'emprisonnement des missionnaires. Plus tard, cependant, les Jésuites reprirent du crédit, et en 1692 la prédication de l'Évangile fut autorisée en Chine.

Le Père Jean Grasset, Jésuite, décrit en détail, dans son *Histoire de l'Église du Japon* (1), la guerre entreprise contre la Corée par le cruel Taicosama, empereur de la Chine, et les services que rendirent la Société de Jésus, et notamment les Pères Valignani et Organtini, à la cause de l'Évangile en Chine, et indirectement aussi en Corée. Voici le sommaire de son récit.

Cambacundono veut s'emparer de la Chine. Il a besoin du concours de la Corée; celle-ci refuse. Il déclare la guerre au roi de Corée, et nomme Dom Augustin, un Chrétien, général de son armée. Dom Augustin pénètre dans le pays, remporte de grandes victoires et s'empare de la capitale du royaume. Le roi se montre ingrat, poursuit les Chrétiens, qui se soulèvent à l'instigation d'un Espagnol. La guerre de Corée tourne malheureusement pour les Japonais. La paix se conclut entre ceux-ci et le roi de Corée; l'église de Nangasaki est rétablie. Il arrive une nouvelle députation du gouverneur des îles Philippines, avec quatre ecclésiastiques de l'ordre de Saint-François. L'empereur leur défend de prêcher dans le Japon, mais autorise le P. Organtini à demeurer à Macao. Organtini et quelques-uns de ses collègues sont occupés nuit et jour à convertir des païens. Il envoie ses coopérateurs, vêtus en laïques, dans tous les royaumes circonvoisins, pour visiter et consoler les fidèles. Ils baptisent six cents personnes en deux ans, la plupart de nobles familles; le plus distingué est Samburandono, le petit-fils de Nobunanga.

Taicosama a l'intention de transporter tous les Chrétiens du Japon en Corée; trois des principales forteresses sont confiées à des seigneurs chrétiens. Dom Augustin occupe la plus importante; auprès de lui se trouvent les rois d'Arimo, d'Omura, de Firando, de Gotto et d'Amacusa. Presque tous ces princes étant Chrétiens, le P. Cespedes arrive en Corée avec quelques ecclésiastiques de son ordre, pour leur administrer les sacrements. Il dit tous les jours la messe, prêche, entend à confesse, enseigne les idolâtres. La seconde forteresse est entre les mains de Darie Cennvimandono, roi de Ceuxima et gendre

(1) T. I, l. 10-12.

de Dom Augustin. Grâce à son zèle et au concours du P. Cespedes, qui leur a donné à lire des livres religieux, et principalement un traité de la doctrine chrétienne rédigé par lui en japonais, tous les sujets de Ceuxima sont convertis, à dater de 1695. La troisième forteresse est commandée par Dom Simon Condera, roi de Buygen. L'armistice conclu avec les Coréens donne à ce prince le repos nécessaire pour méditer, dans la retraite, les vérités du Christianisme, lire des livres spirituels et se consacrer à ses penchants de prédilection. La paix, qui enlève tant d'âmes à l'ennemi de tout bien, lasse ce perturbateur éternel de l'humanité; il s'efforce de renverser Dom Augustin, l'appui de la religion chrétienne; pour cela il se sert de l'ennemi mortel de Dom Augustin, d'un certain Toronosuque, qui tâche de rendre Dom Augustin suspect à Taicosama. Cependant la tentative échoue cette fois. Le P. Cespedes se rend dans le royaume de Ceuxima, où il confesse Marie, fille de Dom Augustin, et toute sa maison, et baptise cinquante idolâtres.

Plus tard Taicosama déclare de nouveau la guerre à la Corée; il s'ensuit une sanglante persécution des Chrétiens : les prêtres sont jetés en prison, la maison des Pères Jésuites est gardée à vue; les Chrétiens se préparent au martyre; six Franciscains, trois Jésuites et dix-sept Chrétiens sont condamnés à être crucifiés. Taicosama, en continuant la guerre contre les Coréens, perd son honneur, son argent et l'élite de son armée; cinquante mille Japonais succombent en Corée.

Dans les temps modernes, l'œuvre de la mission de Corée est entre les mains de la congrégation des Missions étrangères, dont le séminaire est à Paris. Les prêtres Lazaristes donnent de temps à autre des nouvelles de leurs travaux et de leurs progrès à leurs confrères d'Europe. Quelques-unes des lettres des missionnaires, qui décrivent l'état de la mission de l'ordre, se trouvent dans les *Annales de la Propagation de la Foi* des années 1848, 1849 et 1854. La première lettre du missionnaire apostolique Daveluy décrit moins la situation de la mission que le pays lui-même, le caractère et les habitudes de ses habitants (1). Une lettre très-intéressante au point de vue des progrès de la mission est celle de Mgr Ferréol, évêque de Belline et vicaire apostolique de Corée, à M. Barran, directeur du séminaire des Missions étrangères, datée de Séoul, capitale de la Corée, le 24 novembre 1847. Il y est dit : « La persécution s'arrêta après la mort héroïque de notre confrère, la paix se rétablit, les Chrétiens revinrent à leurs foyers, nous reprîmes notre ministère pastoral auprès de nos néophytes, et nous ne fûmes pas trop inquiétés dans nos travaux. L'ouvrier évangélique souffre dans ces contrées, d'abord par la nature même du pays : nous ne sommes que deux missionnaires (Ferréol et Daveluy), et les Chrétiens sont dispersés dans une vaste étendue de terrain; nous sommes toujours par voies et par chemins, traversant les montagnes couvertes de glace et de neige. La nourriture du pays est mortelle pour l'Européen. On ne connaît ici ni pain ni vin; on n'a en place que du riz bouilli et de l'eau d'orge fermentée. Entourés de dangers toujours renaissants, nous marchons revêtus constamment d'habits de deuil qui cachent nos visages.

Le P. Ferréol loue le zèle que les Chrétiens mettent à recevoir les sacrements. Ils viennent, dit-il, pour cela, de vingt, trente et quarante lieues, et leur joie est si grande de voir un prêtre qu'ils ne considèrent pas les dangers qu'ils peuvent courir. « J'ai été bien des

(1) Année 1848, p. 384.

fois touché jusqu'aux larmes en voyant les Chrétiennes d'un haut rang, dans la capitale, profiter du repos général pour se présenter au milieu de la nuit au confessionnal : c'était à l'insu de leurs familles, qui ignoraient leur conversion. Jusqu'à présent ce mystère est une nécessité ; car autant de Chrétiens découverts, autant de martyrs, s'ils ne veulent sauver leur vie par l'apostasie. Les lois du pays, qui interdisent le Christianisme, sont appliquées avec une cruauté inouïe ; nos néophytes gémissent sous ce joug et aspirent au moment de la délivrance. » Mais le P. Ferréol craint une nouvelle persécution.

« Si nous avions, dit-il, la liberté religieuse, comme en Chine, nous verrions les Coréens entrer en masse dans le bercail de Jésus-Christ. Puisse le bon Pasteur les ramener à lui ! Un grand nombre d'entre eux n'attend qu'un instant de liberté pour se déclarer en faveur du Christianisme, dont ne les éloigne jusqu'à ce jour que la crainte des tortures et de la mort. » Voici quelques chiffres donnés par le P. Ferréol comme résultats du ministère des missionnaires : confessions, 5246 ; communions, 4225 ; baptêmes d'adultes, 768 ; catéchumènes, 476 ; baptêmes d'enfants, 943 ; Baptêmes d'enfants nés de parents païens, 1050, dont 961 sont morts ; confirmations, 568 ; mariages, 300 ; Extrême-Onction, 53 (1).

Les *Annales de la Propagation de la Foi* de 1854, septembre et novembre, renferment une intéressante lettre de M. Daveluy à M. Barran, datée de Corée, 6 septembre 1853. Il y raconte la perte douloureuse qu'ils ont faite de Mgr Ferréol, ses travaux dans la mission de Corée, sa sollicitude incessante en faveur de sa nouvelle Église, décimée par la persécution et privée depuis longtemps de premier pasteur :

(1) *Annales de la Propagat. de la Foi*, ann. 1849, p. 428.

« Peu à peu l'orage se calma, et les fonctions du ministère sacré purent reprendre leur cours. L'évêque visitait chaque année au moins la moitié des paroisses chrétiennes, et ne reculait jamais devant les difficultés et les longueurs des voyages. Il envoya plusieurs expéditions de côté et d'autre, afin d'introduire de nouveaux collaborateurs dans le pays. Le Père Thomas, prêtre indigène, parvint seul, après des peines qui durèrent près de trois ans, à pénétrer en Corée. » — Ce même Père Thomas eut beaucoup de persécutions à subir, et il allait être jeté en prison lorsque la Providence permit que son départ précédât d'un jour celui de son arrestation. Le Père Daveluy et un certain nombre de Chrétiens eurent diverses vexations à supporter ; « mais les missionnaires furent richement dédommagés par la foi vive, la piété simple, la pénitence sincère de leurs ouailles. » A ces joies saintes du missionnaire se joignirent de belles espérances. « Cette année, disent-ils (1), nous avons reçu 460 catéchumènes au Baptême. L'opinion publique devient de moins en moins hostile au Christianisme. Beaucoup de mandarins accordent à nos communautés la paix dont elles avaient tant besoin et étouffent les accusations dont elles pourraient être l'objet. Il en est peu de ceux qui peuvent entendre expliquer notre religion qui demeurent indifférents. Ils en reconnaissent la sainteté et manifestent leur désir de l'embrasser ouvertement dès que la liberté religieuse sera proclamée. »

Pour reprendre des détails relatifs à une époque antérieure à ces derniers événements, on peut lire, dans le premier numéro des *Annales* de 1834, la description détaillée de la conversion de plusieurs Coréens, leur héroïque profession de foi et le touchant martyre que

(1) L. c.

la plupart subirent avec leurs saints instituteurs les Pères Jésuites. Tels furent Vincent Kuan, Julie Ota. — Vers la fin du dix-huitième siècle, en 1784, un noble Coréen, nommé Pierre Ly, rendit également témoignage de sa foi parmi ses concitoyens. Ses parents et ses amis furent ses premiers disciples; ceux-ci devinrent à leur tour prédicateurs de l'Évangile. Les femmes montrèrent autant de zèle et de courage que les hommes, et en moins de cinq ans on compta dans la capitale et ses environs 4000 Chrétiens. — Les *Annales* citent encore Thomas King, qui mourut en exil. La persécution qui éclata n'éteignit pas le zèle des Chrétiens de la Corée, que Paul In et Ou tâchèrent d'entretenir en se rendant auprès de l'évêque de Pékin pour lui demander un missionnaire. Malheureusement l'activité de ce nouvel ouvrier apostolique fut entravée par les rigueurs de la persécution, qui fit tomber sous la hache du bourreau les frères Paul In et Jacques Kuan, en 1791. L'évêque de Pékin envoya d'autres missionnaires, parmi lesquels on distinguait un jeune prêtre chinois, nommé Jacques Velloz, qui prit le nom de Ly en arrivant en Corée. Ce courageux héraut de la foi fut dénoncé et exilé, et ceux qui l'avaient accueilli et protégé subirent un cruel martyre. L'Évangile fit, malgré tous ces obstacles et malgré la persévérante malveillance des souverains, des progrès plus rapides de jour en jour, et en 1800 on comptait plus de 10,000 Chrétiens instruits, fervents et dévoués. Le roi étant mort, la régence tomba entre les mains de sa femme, que les ennemis du Christianisme obligèrent à se prononcer contre l'Église; les Chrétiens qu'on put découvrir, entre autres le Père Ly, revenu d'exil, furent jetés en prison, beaucoup furent mis à mort, et, selon toute vaisemblance, le Père Ly fut parmi ces martyrs.

CORIANDRE (*coriandrum sativum*, L., digynia; κόριον, κορίαννον, κόρανον, Théophr.), plante annuelle, croissant spontanément en Égypte et en Palestine (1), dont la tige est droite et ronde, les feuilles larges et dentelées et les fleurs blanches et ombelliformes. Ses petites graines sont rondes, jaunes et creuses, et on s'en sert fréquemment en Égypte comme épices ou aromates (2). Il est très-vraisemblable que c'est la plante que Moïse (3) désigne sous le nom de גַּד, et dont la semence est comparée à la manne biblique. Les Septante avaient déjà traduit par σπέρμα κορίου, et la plupart des versions chaldéennes, syriaques, arabes, la Vulgate, ainsi que les rabbins, suivirent cet exemple. Les talmudistes désignent la coriandre (4) par le mot כּוּסְבַּר, dont les Syriens et les Arabes se servent pour traduire le *gad* de la Bible (Onkelos, גִּידָא), tandis que le glossateur dans Dioscorides (5) donne à la coriandre le nom africain de γοίδ. Le nom hébreu de la coriandre (גַּד) paraît provenir de la forme aiguë et dentelée de ses feuilles (גָּדַד, couper, entailler), et non, comme le pense Gésénius (6), de la semence.

CORINTHE (Κόρινθος), autrefois *Ephyre*. Grande ville de l'Achaïe, célèbre par son commerce, que favorisaient son heureuse position sur l'isthme du Péloponèse, entre la mer Égée et la mer Ionienne, et ses deux ports : l'un, *Cenchreæ*, situé à soixante-dix stades de la ville, recevait les navires venant d'Orient; l'autre, *Lechæum*, abritait ceux qui arrivaient d'Occident (7). Le commerce actif qui attirait à Corinthe les

(1) Pline, 20, 82.
(2) Prosper Alpin, *Rer. Ægypt.*, 3, 9.
(3) *Exode*, 16, 31. *Nombres*, 11, 7.
(4) *Mischna-Cilaim*, I, § 2.
(5) 3, 64.
(6) Thes., I. II.
(7) Strab., VIII, p. 210, 213, éd. stér., Lips., 1819.

marchands des trois parties du monde connues enrichit rapidement la ville, y développa le goût des sciences et des arts, ce qui la fit nommer par Cicéron *totius Græciæ lumen* (1). Mais cette splendeur avait son ombre. Le temple et le culte d'Aphrodite (2), le concours des étrangers qu'attiraient soit le commerce, soit les jeux isthmiques, soit le goût des plaisirs, eurent sur les mœurs des habitants une influence funeste, et leur corruption égalait l'orgueil que leur inspiraient leurs richesses et leur civilisation raffinée. Aveuglés par la passion, ils osèrent outrager des ambassadeurs romains, et ils expièrent leur folie par la ruine de leur ville, prise et renversée de fond en comble en 146 avant Jésus-Christ par L. Mummius.

Après être restée longtemps un amas de débris, elle fut rebâtie par Jules César, qui la repeupla de colons, la plupart affranchis (3). Elle reconquit promptement sa splendeur et son opulence passées, et redevint plus sensuelle et plus corrompue que jamais (4).

Telle était la situation de Corinthe et de ses habitants lorsque l'apôtre S. Paul arriva pour la première fois, vers l'an 53 après Jésus-Christ, en Europe. Appelé à combattre surtout le paganisme, et l'attaquant dans son foyer et ses places fortes, l'Apôtre des Gentils dirigea son attention vers Corinthe. Il y arriva, en traversant la Macédoine et Athènes, pour changer la ville, qui jusqu'alors avait été un des foyers les plus actifs des erreurs et de la corruption du paganisme, en un centre de bénédiction

(1) *Pro lege Manilia*, c. 5.
(2) Strab , VIII, p. 211.
(3) Strab., VIII, p. 216.
(4) Conf. Hesych., *Lexique*, qui explique κορινθιάζειν par vivre d'une manière dissolue; et Dio Chrys., *Orat. Corinth.*, t. II, p. 119, éd. Reiske, qui nomme Corinthe πόλιν τῶν οὐσῶν τε καὶ γεγενημένων ἐπαφροδιτωτάτην.

d'où devaient se répandre au loin la vérité chrétienne et la pureté des mœurs évangéliques. Paul prêcha à Corinthe, comme dans les autres villes qu'il visita, d'abord dans la synagogue, le jour du sabbat; mais, les Juifs l'ayant pour la plupart contredit et même outragé, il se tourna vers les païens, et les instruisit avec un tel succès qu'au bout de dix-huit mois il réussit, par son infatigable ardeur, à vaincre tous les obstacles et à fonder une communauté nombreuse et florissante à Corinthe (1). Il fut secondé dans ses efforts, pendant son séjour et après son départ, par ses disciples Silas et Timothée, puis par Aquilas et Priscille, Tite et Apollon (2).

Lorsque plus tard, vers l'an 57, S. Paul s'arrêta à Éphèse, il apprit que, durant son absence, des discussions s'étaient élevées, et que des partis s'étaient formés parmi les Chrétiens de Corinthe; que l'ancien levain de la corruption païenne fermentait parmi eux, et que de graves abus s'étaient glissés dans leur sein; qu'en même temps la communauté menacée réclamait ses enseignements sur quelques points de la doctrine et de la discipline chrétiennes (3).

S. Paul, pour rétablir la paix, combattre vigoureusement les passions, abolir les abus et donner les leçons demandées, écrivit d'Éphèse la lettre que nous possédons dans le Nouveau Testament comme *Première Épître de S. Paul aux Corinthiens*, dans laquelle il leur annonçait qu'il irait bientôt les rejoindre et demeurerait quelque temps au milieu d'eux (4). En effet il partit plus tard d'Éphèse, retraversa la Macédoine et se dirigea vers l'Achaïe. Pendant son passage en Macédoine, il apprit de la bouche de Tite, qui était venu le rejoindre, combien sa lettre avait

(1) *Act.*, 18, 1-18.
(2) *Voy.* tous ces mots.
(3) I *Cor.*, 16, 8; 1, 11 sq.; 5, 1; 6, 1; 7, 1.
(4) I *Cor.*, 4, 18, 19; 16, 5, 6.

exercé une salutaire influence parmi les Corinthiens (1), mais qu'il avait encore des contradicteurs; c'étaient des Chrétiens judaïsants venus du dehors (2), qui cherchaient à lui faire perdre toute autorité dans la communauté de Corinthe (3). Cette dernière circonstance le détermina à leur adresser sa *Seconde Épître,* pour fortifier les bons, défendre son autorité contre ses ennemis, faire revenir ces derniers à de meilleurs sentiments, ou, en les convaincant de leur injustice, les mettre hors d'état de nuire à l'Apôtre et à la communauté. Il écrivit en outre afin de n'avoir pas à troubler la joie de son retour au milieu de ses amis et de ses enfants en J.-C. par des mesures sévères contre ses calomniateurs. On ne peut douter du succès qu'obtint cette seconde épître, modèle, comme la première, de gravité chrétienne, de miséricorde, de dignité, d'autorité apostolique et de tendresse paternelle. L'Apôtre arriva, suivant sa promesse, à Corinthe, y resta trois mois avant de retourner en Asie (4). La lettre que plus tard S. Clément de Rome (5) écrivit aux Corinthiens, et où il leur rappelle les enseignements de S. Paul, prouve la haute considération dans laquelle l'Apôtre resta parmi eux (6).

KOZELKA.

CORINTHIENS (ÉPITRES AUX). *Voy.* PAUL (S).

CORNEILLE, capitaine de la cohorte italienne de Césarée, résidence du gouverneur romain de la Judée. Il était païen d'origine, mais, ayant entrevu la folie des superstitions idolâtriques, et désirant sincèrement connaître la vérité, il devint prosélyte du judaïsme, sans cependant se faire circoncire. Son zèle pour la vérité, la ferveur de sa prière et la bienfaisance envers les nécessiteux, dont il donnait l'exemple salutaire à toute sa maison, le préparèrent à recevoir le don de Dieu auquel il était prédestiné avec toute sa famille.

Un jour qu'il était en prière vers la neuvième heure, c'est-à-dire à trois heures après-midi (c'était une heure de prière chez les Juifs) (1), il eut une vision qui lui ordonnait d'envoyer à Joppé vers Simon Pierre, qui devait lui apprendre ce qu'il avait à faire. Corneille envoya à Joppé deux de ses domestiques et un soldat craignant Dieu. Pendant que ces trois hommes approchaient de la ville, Pierre, qui priait vers l'heure de midi, eut une vision qui lui montra par des symboles et lui révéla en propres termes qu'il devait accéder à la demande du centenier. Cet événement merveilleux était un des signes de l'assistance divine que le Seigneur avait promise à ses apôtres (2). Il devait fortifier Pierre dans la persuasion que les païens craignant Dieu étaient appelés à entrer dans la communion des Chrétiens et à participer aux bienfaits du Christianisme, sans avoir besoin d'être préalablement incorporés au peuple juif par la circoncision. De plus c'était pour lui une justification en face des Chrétiens judaïsants, qui lui reprochèrent plus tard de s'être tourné vers les incirconcis, d'être en société et de manger avec eux (3). Pierre, obéissant à cet ordre divin, reçut les envoyés du centenier et se rendit le lendemain avec eux à Césarée, où, après quelques instructions préalables, il admit d'autant plus volontiers au Baptême Corneille et toute sa maison qu'il apprit de quelle façon Dieu même les avait déclarés dignes de cette grâce, en

(1) II *Cor.*, 7, 5-9.
(2) Conf. II *Cor.*, 11, 4, 12, 13, 22, 23.
(3) II *Cor.*, 1, 15-23; 11, 5-7; 12, 13-18.
(4) *Act.*, 20, 1-3.
(5) *Voy.* CLÉMENT (S.).
(6) *Épître*, I, c. 47.

(1) *Act.*, 3, 1.
(2) *Matth.*, 28, 20. *Jean*, 14, 26; 16, 12-14.
(3) *Act.*, 11, 2, 3.

leur distribuant les dons extraordinaires du Saint-Esprit(1).

D'après S. Jérôme (2) la maison de Corneille fut plus tard convertie en une église. Corneille, suivant les données des Constitutions apostoliques (3), devint évêque de Césarée; d'autres écrivains grecs nomment un siége différent. Sa fête se trouve dans les ménologes avec le titre de martyr; elle est fixée chez les Latins au 2 février, au 13 septembre chez les Grecs.

KOZELKA.

CORNEILLE (S.), Pape (251-252), Romain de naissance, succéda, après une vacance du siége de plus d'un an, au Pape Fabien. La controverse sur les *lapsi* (4) agitait alors l'Église d'Afrique. Novat, Félicissime et quatre autres prêtres, qui attiraient à eux une multitude de mécontents, s'étaient élevés contre la manière d'agir de S. Cyprien. Novat partit pour Rome, s'y lia avec Novatien, prêtre romain, qui, trompé dans l'espoir qu'il avait d'arriver au siége pontifical, était devenu un des plus acharnés adversaires de Corneille. Novatien sut s'attirer une certaine considération parmi les fidèles par un zèle très-bruyant, et, sous prétexte que Corneille était trop indulgent à l'égard de ceux qui étaient tombés durant la persécution, et dont, à son avis, aucun ne devait plus être jamais admis dans la communion de l'Église, même après la plus sincère pénitence, il se sépara de l'Église et se posa comme le premier antipape. S. Corneille convoqua un concile à Rome, dans lequel soixante évêques présents et un grand nombre de prêtres et de diacres approuvèrent sa conduite à l'égard des *lapsi* et anathématisèrent Novatien et sa secte. La correspondance entre S. Corneille et S. Cyprien à ce sujet est d'une grande importance (1); elle présente d'une part une irréfragable preuve de la primauté de l'Église romaine, et d'autre part elle est un témoignage de l'esprit d'union qui animait les deux pontifes. La dernière lettre de S. Cyprien à S. Corneille est une lettre de condoléance sur l'exil auquel le Pape avait été condamné. Corneille, banni à Civita-Vecchia, y fut bientôt, selon son ardent désir, mis à mort pour sa foi. L'Église l'honore comme martyr.

Pagi, *Brev. Rom. Pont.*, p. 46; Möhler, *Patrologie*, *Vie de S. Cyprien*, I, p. 809.

THALLER.

CORNEILLE DE LA PIERRE, *Cornelius a Lapide*, ou plutôt *van den Steen*, exégète fameux, naquit en 1566 à Bocholt, près de Liége, entra chez les Jésuites et s'adonna surtout à l'étude de l'Écriture sainte. Il obtint un grand succès dans les cours qu'il fit, à Louvain et à Rome, sur la Bible, et il mourut dans cette dernière ville le 12 mars 1637, à l'âge de 71 ans, aussi estimé pour sa piété que pour sa science. Il a laissé le fruit de ses travaux d'exégèse et de ses leçons dans ses commentaires sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, les Psaumes et le livre de Job exceptés. Ils forment 10 vol. in-fol. dans les meilleures éditions d'Anvers (1681) et de Venise (1730.) Aucun travail sur le Nouveau Testament n'a été plus répandu parmi le clergé que le commentaire de Corneille; nul n'est resté plus longtemps en vogue, quoiqu'il soit de beaucoup inférieur, quant à sa méthode et à sa valeur en général, aux commentaires de Maldonat sur les quatre Évangiles et à ceux d'Estius sur les épîtres apostoliques. Ce qui a fait si longtemps

(1) *Act.*, 10, 1; 11, 18.
(2) *Ép.*, 17.
(3) *Const. Apost.*, 7, 46.
(4) *Voy.* LAPSI.

(1) Dans la *Collection des Lettres de S. Cyprien*, ce sont, d'après D. Ceillier, les lettres 44, 45, 48-52, 57, 59, 60.

onner la préférence à Cornelius a La-ide, c'est le grand nombre des passa-es des Pères qu'il renferme, et qui, en énéral, envisagent le texte interprété ans ses quatre sens. Ses commentaires ır le Pentateuque et les Épîtres de Paul sont les meilleurs parmi tous ux du savant Jésuite. Ce sont ceux qu'il évidemment le plus travaillés, et on y nt beaucoup moins que dans tous les tres les défauts habituels de l'auteur, i s'écarte par trop souvent des strictes s de l'exégèse, entasse des matériaux angers au sujet, et se livre à de fatigan- digressions. Cornelius a Lapide n'a 'une connaissance médiocre des lan-es de l'Orient. Il ne se sert que très-peu versions orientales dans son interpré-ion du Nouveau Testament. *Utar*, il lui-même, *sed sobrie et cum grano is; non enim istam habent auctori-em et fidem quam obtinent Evan-ia Græca et Latina; illa tamen con-nant et subinde illustrant.* Dans sa licace des Commentaires des Épîtres S. Paul, adressée à l'archevêque de ines, il s'exprime là-dessus, comme général sur sa méthode d'exégèse, ne manière encore plus nette : *Sco-fuit solide, breviter, methodice lare tradere sensum maxime ge-num et litteralem harum Episto-ım, uti et reliquæ deinceps S. Scrip-e; ideoque, ex textu Græco, He-o et Syro, atque ex Patribus et toribus, ea præfero quæ sensum c genuinum vel demonstrant vel strant.* Mais l'auteur n'a satisfait nparfaitement à la première partie es promesses.

f. Richard Simon, *Histoire critique principaux commentaires du Nou-ı Testament*, ch. XLIV, p. 665-674.

Alzog.

OROZAÏN (Χοραζίν) n'est cité dans iture sainte que par S. Matthieu, 21, et S. Luc, 10, 13, à côté de saïde et en opposition avec Tyr et Sidon. De cette association avec des noms de ville et du mot de πόλεις, qui précède, on conclut, avec raison, que c'était une ville. Aussi la leçon de quelques exégètes, d'après laquelle on devrait lire dans les textes cités plus haut χώρα Ζίν (*regio Zin*), en place de Χοραζίν, est contraire à l'ensemble du contexte; de plus, elle est trop peu autorisée, puisqu'elle ne se trouve que dans Origène et dans un petit nombre de manuscrits du Nouveau Testament.

Mais on ne peut déterminer avec certitude la position de cette ancienne ville. Quelques cartes de Palestine la mettent en Pérée, au bord du lac de Génézareth; d'autres, en Galilée, dans la proximité de Capharnaüm; Lightfoot (1) est de ce dernier avis ainsi que Cellarius (2), et la donnée de S. Jérôme (3), d'après laquelle Corazaïn était à deux milles de Capharnaüm, est favorable à cette opinion.

On explique de diverses manières le nom lui-même. Quelques-uns le comparent à חֲרֹשֶׁת הַגּוֹיִם (4), d'autres à כרזין (5) (région fertile en blé). Lightfoot le tire de חורשין (*loca saltuosa*), en le rapprochant de la Genèse, 49, 21, et pense qu'il faut peut-être par là comprendre Cana (6), qui était situé *in locis saltuosis*, et fut fréquemment visité par Jésus. Cependant cette opinion est invraisemblable; on ne voit pas pourquoi le Sauveur aurait nommé ainsi Cana, au moment même où il appelait de leurs vrais noms Bethsaïde et Capharnaüm (7).

Kozelka.

CORPORAL. Le respect profond qu'on doit au Saint-Sacrement et au sacrifice

(1) *Centur. chorogr.*, 94.
(2) *Notit. orb. ant.*, l. III, c. 13, § 50.
(3) *Onom. et Comm. in Matth.* 11.
(4) *Juges*, 4, 2.
(5) *Talm. Menach.*, 85, 1.
(6) *Voy.* Cana.
(7) *Matth.*, 11, 23. *Luc*, 10, 13.

de l'Eucharistie exige qu'on l'administre avec toute la dignité et la vénération possibles. C'est pourquoi jamais le pain consacré ni le calice du précieux sang ne doivent toucher immédiatement l'autel et le tabernacle. On se sert pour les y poser d'un linge de fil (1), béni suivant la liturgie, et qu'on appelle corporal, parce qu'on y pose le corps sacré de Jésus-Christ. Des écrivains du quatrième siècle, tels qu'Optat, évêque de Milève, en Afrique, parlent du corporal comme d'un usage général et très-ancien. Dans les commencements le corporal était si grand qu'on pouvait en recouvrir ou envelopper le pain et le vin, et de là son nom de palle, *pallium*, et chez les Grecs εἰλητόν. Au moyen âge, lorsqu'on couvrit l'autel d'une nappe spéciale, le corporal fut réduit à ses proportions actuelles (il est à peu près large et long d'un mètre), et l'on introduisit en outre l'usage de la *palle* pour couvrir le calice, palle dont la face externe est de l'étoffe et de la couleur de l'ornement de la messe et dont la face interne est en fil.

LUFT.

CORPORATION ECCLÉSIASTIQUE (*Corpus ecclesiasticum*). On appelle ainsi une association de plusieurs individus unis dans un but commun et permanent, autorisée par l'État et reconnue comme une personne morale (*corpus*). La corporation proprement dite se distingue par son but, comme fondation publique (*universitas*), d'une association privée, d'une réunion particulière, d'un cercle. Une corporation reste toujours la même, quoique ses membres changent avec le cours du temps, et, en tant que personne légale, elle jouit de tous les droits attachés à cette qualité. De même que dans l'État il y a différents corps, judiciaires, administratifs, municipaux, des corps de métiers, des états, des tribus, institués dans un but civil, de même l'Église a, pour sa fin spéciale, des corporations, des communautés, des chapitres, des collégiales, des consistoires, des ordres et des congrégations. L'étendue des attributions de ces corporations est différente suivant le but qu'elles se proposent d'atteindre; les droits et les priviléges qui leur sont accordés sont également divers et dépendent de leur constitution légale.

Vues dans leurs rapports extérieurs, elles ont une existence personnelle et légale, libre, autant que possible, dans l'action nécessaire à leur but. Elles peuvent légalement acquérir des propriétés, accepter des obligations, contracter des dettes, soutenir des procès, être judiciairement attaquées, et choisir des mandataires pour les représenter, comme elles sont autorisées en général à instituer des fonctionnaires spéciaux, *syndici*, chargés de suivre et régler leurs affaires. Précisément parce qu'elles ne peuvent pas les régir personnellement, les lois leur ont accordé les priviléges des mineurs, pour les garantir contre divers préjudices, ce qui, d'un autre côté, les soumet à la surveillance des autorités ecclésiastiques auxquelles elles ressortissent, et, d'après le droit politique moderne, en partie à la tutelle de l'État.

Vues en elles-mêmes, les corporations ont une autonomie légale, c'est-à-dire qu'elles peuvent, dans leur sphère légitime, arrêter, à la majorité des voix, des statuts obligatoires pour leurs membres, pourvu qu'ils ne soient pas contraires au droit commun de l'Église et aux lois de l'État, et qu'ils soient autorisés par les supérieurs ecclésiastiques et par le gouvernement, s'ils doivent avoir une action légale sur des tiers. Dans ce cas ce sont, pour les intéressés, de vraies lois, *statuta legalia*, différents en cela des statuts qui sont arrêtés par la

(1) *Luc*, 23, 53.

libre convention de la corporation, et qui n'ont de valeur que pour ses membres, *statuta conventionalia.*

A côté des statuts écrits peut exister aussi un droit non écrit, résultant de certaines coutumes traditionnelles dans la société, qui finissent par être tacitement admises comme norme légale, et constituent ce qu'on appelle une observance, *observantia.*

Chaque corporation a le droit d'élire des fonctionnaires dans son sein pour la direction de ses affaires intérieures, d'admettre de nouveaux membres, se soumettant à ses obligations (1), d'exclure ceux qui refusent opiniâtrément d'observer ses statuts, de délibérer et de prendre des résolutions sur ses intérêts dans des assemblées ordinaires ou extraordinaires. Il faut, pour prendre une résolution généralement obligatoire, que tous les membres qui ont voix délibérative aient été convoqués, et qu'il y ait une majorité des deux tiers des membres présents. Ce qui est résolu à la majorité des voix devient une résolution commune, à laquelle la minorité est tenue de se soumettre aussi bien que les absents (2). Si l'intérêt de la corporation n'est pas en question, et s'il ne s'agit que du droit de quelques individus, il faut l'unanimité des voix des cointéressés (3).

PERMANEDER.

CORPORATION (ACTE DE). *Voyez* ÉMANCIPATION DES CATHOLIQUES EN IRLANDE.

CORPS CATHOLIQUE ET ÉVANGÉLIQUE (*Corpus Catholicorum et Evangelicorum*). Les intérêts de l'Allemagne en général, et de chaque territoire en particulier, étaient réglés autrefois dans les diètes générales de l'empire, qui tranchaient les questions pendantes à la majorité des voix. Les affaires religieuses furent réglées de la même manière tant que l'Église catholique fut l'Église unique et dominante; mais, lorsque le schisme protestant entraîna différents États d'Allemagne, ces États, cherchant à obtenir une certaine consistance politique en face de la majorité des États restés catholiques, s'unirent plus étroitement entre eux, et cette union, s'étant réalisée par le fait, obligea l'empereur et l'empire à traiter avec les États luthériens comme avec un corps. Lors donc que la paix de religion de 1555 eut garanti légalement aux partisans de la Confession d'Augsbourg des droits égaux à ceux des Catholiques, et que, plus tard, l'article V, § 52, de la paix de Westphalie de 1648, eut décidé que, dans les affaires qui concerneraient l'organisation ecclésiastique et les rapports des confessions chrétiennes, désormais reconnues légalement dans l'empire germano-romain, ce ne serait plus, comme autrefois, à la majorité des voix qu'on prendrait des résolutions, mais que les affaires et les griefs des Luthériens et des réformés seraient portés devant les états protestants, ceux des Catholiques devant les états catholiques, *jus eundi in partes*, et seraient ainsi réglés à l'amiable, les protestants tinrent d'autant plus à cette situation que cet article V du traité de Westphalie paraissait reconnaître et sanctionner deux corporations indépendantes l'une de l'autre : celle des états catholiques de l'empire, *corpus Catholicorum*, et celle des protestants, *corpus Evangelicorum*. Les Catholiques n'admirent, il est vrai, qu'à regret cette position nouvelle, et ne formèrent pas, dans le fait, un corps permanent, dont le Pape n'aurait pas reconnu la compétence dans les affaires qui lui étaient ré-

(1) C. 3, X, *de Cleric. non resid.* (III, 4).
(2) C. 42, X, *de Elect.* (I, 6); c. 1, 3, 4, X, *De his quæ fiunt a maj. parte capit.* (III, 11).
(3) Sext., c. 29, X, *de R. J.* (V, fin).

servées de droit, tous les conflits religieux devant être portés à Rome ou soumis à l'empereur pour être résolus. Ce ne fut que lorsque l'urgence des circonstances rendit ces réunions indispensables que les états catholiques de l'empire s'assemblèrent en qualité de corps particulier, *corpus*, présidé en général par l'électeur de Mayence, qui d'ailleurs avait la direction, *directorium*, dans les diètes réunies *in pleno*.

Mais de leur côté les états protestants furent représentés d'une manière permanente et régulière par le *Corps évangélique*, qui depuis 1653 avait son centre permanent dans le directoire de la Saxe électorale. La mission de cette réunion des états protestants fut d'abord, non pas de développer le droit de l'Eglise protestante par une législation générale et obligatoire pour tous, mais de connaître des griefs des protestants contre les empiétements et l'oppression des états catholiques. C'est pourquoi les conclusions, *conclusa*, du corps évangélique n'ont plus aujourd'hui en somme que la valeur d'un témoignage historique sur les rapports mutuels des confessions au temps de l'empire d'Allemagne (1).

On s'étonnera peut-être de ce que les griefs religieux des états protestants contre les Catholiques puissent remplir 4 gros volumes in-folio (voy. la note ci-dessous); mais on sera moins surpris quand, outre la longueur de l'exposition des griefs, *gravamina*, faite en style de palais et de chancellerie de l'époque, on constatera l'insignifiance et la nullité du plus grand nombre de ces griefs, portant par exemple sur ce que, dans les églises communes aux deux cultes, les Catholiques plaçaient de côté la table de communion protestante; sur ce qu'ils ornaient l'autel ou la chaire d'un crucifix, sonnaient les cloches pour leurs offices divins; sur ce que l'évêque se faisait accompagner de son clergé dans sa cathédrale; sur ce qu'il avait adressé la parole au magistrat en disant: « Nos amés et féaux, » et non, « Nos amés frères séparés; » sur ce qu'il faisait cuire son pain par le boulanger de la cathédrale; sur ce que la procession des Catholiques avait pris non le chemin le plus droit, mais la voie la plus longue, etc.

L'abolition de l'empire d'Allemagne en 1806 entraîna naturellement la dissolution du Corps évangélique.

Conf. Édouard Weiss, *Archives de la science du Droit ecclésiastique*, t. II, Francf. sur le M., 1831, in-8°, dissert. I, p. 3-45.

PERMANEDER.

CORPS DE DOCTRINE (*Corpus doctrinæ*). Les protestants nomment ainsi les recueils d'écrits qui étaient destinés à leur servir de règle dans les choses de foi. La réforme commença par poser la communauté comme source du pouvoir spirituel, soumettant les fonctions ecclésiastiques à la censure de la communauté, et attribuant à la parole écrite le droit de décider légalement en dernière instance. Cependant les chefs du mouvement antiecclésiastique ne conservèrent ces principes, qui constituaient le chaos, mais non une Église, que jusqu'au moment où ils eurent réalisé leur dessein de soulever les masses contre les autorités ecclésiastiques. La liberté qu'ils avaient promise à ceux qui passeraient dans leurs rangs n'était pas sérieuse, puisqu'ils continuaient à exciter les autorités à extirper le papisme par les moyens les plus violents.

Le soulèvement contre l'Église fut dé-

(1) Ce point est explicitement traité par H.-G. de Bulow, *Histoire et organisation du Corps évangélique*, Ratisbonne, 1795, in-8°. On trouve les conclusions de ce corps dans G. de Schauroth, *Collection complète de toutes les conclusions (conclusorum), de tous les écrits et des autres ordonnances du respectable Corps évangélique, de* 1663 *à* 1752, Ratisbonne, 1752, 3 vol. in-fol., et la *Continuation de* 1753 *à* 1786, par N.-A. Herrich, ibid., 1786, in-fol.

magogique jusqu'à la guerre des Paysans; mais, lorsque cette immense révolte eut dévoilé son vrai caractère et eut démontré enfin aux princes qu'elle menaçait plus encore leur puissance que celle de l'Église, ils jugèrent à propos de se mettre à la tête du mouvement pour calmer l'ouragan qui menaçait leurs couronnes. A dater de cette époque les plans d'opération contre la crosse et la tiare ne furent plus arrêtés dans les cellules des meneurs théologiques et populaires, mais dans les cabinets des princes. Si d'une part les meneurs populaires se virent réduits à n'être plus que de simples instruments de la volonté des princes, de l'autre ils furent dédommagés de la chute de leur pouvoir par l'espoir de renverser plus promptement l'antique constitution de l'Église, et cette ruine leur importait d'autant plus que la parole, proclamée jadis comme l'unique arme du combat, s'était montrée impuissante, et que les réformateurs couraient le danger de paraître de faux prophètes aux yeux de la masse, qui ne juge que par les résultats, et d'être bientôt abandonnés par elle. Aussi ces hommes, qui avaient déclaré que c'était un péché d'introduire des considérations humaines dans les choses de religion, et qui faisaient une obligation de la résistance aux décisions des autorités ecclésiastiques, sans en excepter les conciles universels, non-seulement s'accommodèrent au nouvel ordre de choses, mais lui prêtèrent le concours de leur parole et le recommandèrent aux masses, lors même que les ordonnances religieuses des princes allaient directement à l'encontre de la nouvelle dogmatique, pourvu qu'elles fussent hostiles à l'ancienne Église et qu'elles découlassent de la haine du papisme, qui était le signe caractéristique du nouveau parti évangélique.

Il arriva de cette manière que le luthéranisme, dont le fondateur avait nettement protesté contre tout ce qui n'était pas tiré de la Bible, fut le premier à s'écarter de ce principe (1). Hagen, un savant protestant (2), a prouvé, par les écrits des principaux chefs du parti, à quel point ils s'écartèrent de ce principe fondamental de la réforme, et a mis hors de doute qu'ils attribuèrent aux princes un pouvoir ecclésiastique bien plus étendu que celui que les souverains Pontifes les plus ambitieux avaient jamais réclamé en faveur de la Papauté. Les prédicateurs, de leur côté, cherchèrent à reconquérir les droits du clergé catholique, dont ils avaient jadis maudit les prétentions; mais en somme les choses restèrent à l'état théorique à cet égard, les fonctions et la position des prédicateurs vis-à-vis du peuple étant toutes différentes de celles du clergé catholique (3). Le résultat de cet énorme mouvement fut que les princes demeurèrent seuls maîtres du pouvoir ecclésiastique, et que non-seulement ils prononcèrent en dernière instance dans des affaires de discipline, mais qu'ils réglèrent, arrêtèrent, définirent l'orthodoxie (4), et prescrivirent « ce qui devait être enseigné, ce qui ne devait pas l'être dans les églises de leurs États, » quoiqu'ils demandassent les avis et les conseils des théologiens; car seuls ils imprimaient, en vertu de leur autorité, le sceau de l'orthodoxie aux doctrines sur lesquelles ils avaient consulté, et, ce sceau de l'orthodoxie, ils auraient aussi bien pu l'attribuer aux opinions contraires, s'ils avaient été sous l'influence des docteurs favorables à ces opinions.

(1) Kœllner, *Symbolique de l'Égl. luthérienne*, Hambourg, 1837, p. 106.

(2) *Situation littéraire et religieuse de l'Allemagne au temps de la Réforme*, t. III, Erlangen, 1844, p. 142.

(3) Plank, *Hist. de l'origine et des variations des doctrines protestantes*, t. IV, Leipzig, 1796, p. 44.

(4) Idem, l. c., p. 63.

Quelques écrits de Luther et la Confession d'Augsbourg étaient, il est vrai, considérés comme la norme dont on ne pouvait pas s'écarter; mais il arriva souvent qu'on posa des questions qui n'étaient pas résolues dans les livres normaux primitifs, ou auxquelles ils ne répondaient pas avec la précision nécessaire pour exclure toute divergence d'opinion. Les cas de ce genre firent ajouter de nouveaux *écrits régulateurs* aux anciens. Il ne manquait sans doute pas de gens qui comparaient cette organisation ecclésiastique « au régime papiste, » et cependant, disaient-ils en murmurant, Luther devait avoir affranchi à jamais les évangéliques de cette « intolérable tyrannie. » Le résultat de ces objections fut tel que les décisions émanées du cabinet des princes, dans les matières de foi, furent méconnues par ceux qui en appelèrent à la liberté de conscience. Les souverains n'hésitèrent pas, en face de cette résistance, à se joindre à l'évêque pour obtenir, par la contrainte, ce que l'évêque avait ordonné comme dépositaire de la puissance épiscopale. Ainsi l'électeur de Saxe avait fait publier en 1573 plusieurs écrits normaux, parmi lesquels se trouvaient quelques discours de Jacques Andreæ (1), sous peine de destitution pour ceux qui résisteraient, peine qui atteignit en effet, en 1574, quatre théologiens de Wittenberg, refusant de souscrire les articles de Torgau (2). Les théologiens étaient loin de s'opposer au *principe* qu'on faisait prévaloir et de contester l'autorité normale qu'on attribuait à des livres d'origine purement humaine; quelques-uns d'entre eux allèrent même si loin qu'ils désignèrent comme inspirés les écrits qu'on appelait symboliques (3). Lorsqu'au dix-

(1) *Voy.* ANDREÆ (Jacques).
(2) Kœllner, l. c., p. 111.
(3) Walch, *Introd. in Lib. symb.*, Ienæ, 1722, p. 925.

septième siècle la polémique devint sur tout politique, et qu'on prétendit que ja mais les protestants n'obtiendraient l paix religieuse, parce qu'ils s'étaien écartés de la Confession d'Augsbourg les protestants, au lieu de déclarer sin plement qu'en vertu du caractère inhé rent à leur religion ils ne pouvaient s considérer comme liés par aucune es pèce d'écrits d'origine humaine, s'effo cèrent de contester le fait, nièrent s'êtr écartés des livres symboliques, et don nèrent ainsi naissance à la singulièr littérature qui amusa longtemps les A lemands de ses œuvres bizarres et rid cules, et des titres plus ridicules encor dont ils les affublèrent, et qui étaier tirés la plupart de la dénomination d *Prunelle de l'œil*, donnée par les pro testants à la Confession d'Augsbour (*le Nettoyeur de lunettes*, *l'Opérateu de la cataracte*) (1), etc. Le serment d religion trouvait encore des défenseu au siècle dernier. Walch (2), qui le dé finit comme une *affirmatio religios qua quis divinam pœnam in se d poscit, nisi promisso suo satisfacia se velle doctrinam in libris symbol cis propositam semper retinere e profiteri*, dit de ce serment (3) : *quod omnino adfirmamus ac primu adserimus, quod princeps ejusmo jusjurandum a civibus exigere ju possit, immo* DEBEAT, *ut suo officio, religione ac tranquillitate in Eccl sia quoque conservanda, satisfacia*

Les plus importants *corps de do trine* sont les suivants :

I. Le *Corpus Philippicum*, ain nommé d'après Philippe Mélanchtho appelé aussi *Saxonicum* et *Mis cum* (4), publié en 1560, in-fol.,

(1) *Voy.* dans Feuerlin, *Biblioth. symbo* p. I, n. 760, ces différents titres.
(2) L. c., p. 943.
(3) L. c., p. 948.
(4) Feuerlin, l. c., p. 1, p. 1. Kœllner, p. Plank, l. c., t. V, p. II, p. 526.

souvent depuis. Il renferme, outre les trois Symboles communs (celui des Apôtres, celui de Nicée et celui de S. Athanase), la Confession d'Augsbourg (modifiée), et l'apologie de cette confession, les *Loci communes* de Mélanchthon, son *Examen ordinandorum*, et sa *Responsio ad artic. Bavaric.* Il était crypto-calviniste, par là même odieux aux Luthériens stricts; mais l'électeur le prit sous sa protection, et ordonna en 1569 (1), sous peine de destitution, de s'en tenir rigoureusement, au point de vue de la doctrine, au *Corpus doctrinæ*, et destitua, sans autre forme de procès, ceux qui hésitèrent à l'accepter. Ce recueil ne put obtenir du crédit, sous un électeur qui déclarait que, s'il se connaissait seulement une veine calviniste dans le corps, il demanderait de se la voir arracher par le diable, que grâce à la duplicité des professeurs de Wittenberg, affirmant l'orthodoxie luthérienne de la doctrine renfermée dans ce corps. Mais, lorsque l'électeur apprit qu'on l'avait trompé, il abolit la norme décrétée, et fit faire à ses partisans un procès qui envoya en prison les professeurs les plus considérés parmi les défenseurs du corps de doctrine.

2° Le *Corpus doctrinæ Pomeranicum* (2), semblable au précédent.

3° Le *Corpus doctrinæ Prutenicum* (prussien) (3), nommé aussi *Repetitio doctrinæ ecclesiasticæ*, publié en 1567 et dirigé surtout contre les erreurs l'Osiander. Il fut prescrit à perpétuité comme règle de la foi par un édit du 7 juillet 1567, qui déclarait que Son Altesse sérénissime ne tolérerait pas que ceux qui s'opposeraient à ce corps de doctrine parvinssent à des fonctions dépendantes de la cour ou y fussent maintenus.

(1) Plank, l. c., t. V, p. II, p. 533.
(2) Feuerlin, l. c., p. 4.
(3) Id., l. c., p. 5.

4° Le livre destiné à réfuter les théologiens de Wittenberg, et publié en 1559 sous le titre de *Solida Confutatio præcipuarum corruptelarum*, fut prescrit par les ducs de Saxe à leurs sujets, sous la menace, pour les récalcitrants, d'encourir toute leur disgrâce.

5° Le *Corpus doctrinæ Julium*, ainsi appelé du nom de Jules, duc de Brunswick et Lunebourg, réuni et publié, d'après les ordres du prince, pour ses sujets, en 1576, principalement par Chemnitz (1). Il renferme, outre les trois Symboles communs, la Confession d'Augsbourg et son apologie, les articles de Smalkalde, le grand et le petit catéchisme de Luther et l'écrit d'Urbain Régius *de Formulis caute loquendi* (2).

6° Le *Livre des Concordances*, publié en 1580, et qui est la plus importante de ces collections. Il contient également les trois Symboles, la Confession d'Augsbourg, l'apologie, les articles de Smalkalde, les deux catéchismes de Luther, la formule de Concorde, qui lui a donné son nom. Il établit d'une manière absolue le principe protestant que l'Écriture seule est la règle de la foi, mais il le viole en pratique en se plaçant au-dessus de la Bible, comme le remarque Planck (3).

Il fut publié comme livre normal dans quelques États allemands, tandis que d'autres le proscrivirent (4), augmentant ainsi le mal qu'il devait guérir et constatant par le fait que des formules ne pouvaient ramener l'unité. Il mit un terme aux tentatives faites jusqu'alors pour retrouver par cette voie l'unité désirée.

Le plus vieux corps de doctrine réformé parut en 1581, sous le titre de *Harmonia Confessionum Fidei ortho-*

(1) *Voy.* CHEMNITZ.
(2) Conf. Walch, *Introd. in Lib. symb.*, Ienæ, 1732, p. 82.
(3) L. c., t. VI, p. 701.
(4) Kœllner, l. c., p. 573.

doxarum et reformatarum Ecclesiarum. Cette Harmonie est divisée en seize sections, dont chacune forme un ensemble et est composée des principaux dogmes des divers symboles réformés. Le but de cette collection était de diminuer la joie qu'avait causée aux Luthériens la rédaction de leur livre des Concordances et de donner aux Catholiques une haute idée de l'importante union des communautés réformées.

Cf. Niemeyer, *Collectio Confessionum in Ecclesiis reformatis publicatarum*, Lipsiæ, 1840, præf., p. 6 sq., et l'art. CONFESSIONS HELVÉTIQUES.

BUCHMANN.

CORPS DU DROIT CANON (*Corpus Juris canonici*).

I. *Parties qui le composent.*

On appelle, en opposition avec le corps du droit civil, *Corpus Juris civilis*, corps du droit canon, l'ensemble de plusieurs collections nées au moyen âge (depuis Gratien jusqu'au concile de Trente), ensemble qui a, dans le domaine ecclésiastique, l'autorité d'un code de droit commun analogue à celle du droit civil dans la sphère de la législation temporelle.

Dans ce sens les pièces suivantes seules appartiennent à cet ensemble, pièces dont il est parlé plus en détail dans des articles spéciaux consacrés à chacune d'elles :

1° Le *Décret de Gratien*, 1151 ;

2° La *Collection des Décrétales de Grégoire IX*, 1234 ;

3° Le *Sexte* (*liber sextus*) *de Boniface VIII*, 1298 ;

4° Les *Clémentines de Clément V*, 1313, qui terminent la collection officielle du *Corpus Juris clausum.*

Les deux collections des *Extravagantes de Jean XXII*, 1340, et les *Extravagantes communes*, 1484, n'ont qu'une valeur contestée.

Quant aux autres parties que contiennent en outre les éditions du Corps du droit canon, elles n'ont jamais obtenu une autorité légale ; ce sont : la Somme des Cas de conscience, *Summa de Casibus conscientiæ* des Frères Mineurs et celle du cardinal d'Astie († 1330), nommée aussi *Summa Astesana*, extraite des quarante-sept canons pénitentiaux, des canons apostoliques (1), toutes deux ajoutées comme supplément au Décret de Gratien ; puis les Institutions du droit canon, *Institutiones Juris canonici*, et enfin le Septième Livre, *Liber septimus*, entreprise privée du jurisconsulte de Lyon, Pierre Matthieu, vers 1590. Ces deux pièces se trouvent, dans les éditions ordinaires, à la fin de la collection des Extravagantes.

II. *Comparaison du Corps du droit canon avec le Corps du droit civil.*

Gratien entreprit son œuvre, qui forma la première partie de la collection du droit ecclésiastique, vers l'époque et dans la ville où l'étude des livres de droit de Justinien avait pris un nouvel essor. Si, d'un côté, le *Décret* de cette collection peut, quant à son plan et à son contenu, être comparé aux Pandectes de Justinien (2), les trois collections de décrétales de Grégoire IX, de Boniface VIII et de Clément V, peuvent être mises en parallèle avec les trois codes des constitutions grégorien, hermogénien et théodosien; seulement les décrétales attendaient en vain un Justinien qui les réunît dans une collection homogène, comme celle des constitutions. L'usage en eût été rendu bien plus commode, et la chose eût été d'autant plus facile que les deux collections de décrétales postérieures se rattachèrent à la première collection de Grégoire IX, non-seulement par leurs principales divisions en livres, mais par la suite des matières et par leurs titres, avec une si scrupuleuse exactitude que, pa

(1) *Voy.* CANONS (pénit. et apost.).
(2) *Voy.* CODE JUSTINIEN.

exemple, les Clémentines, pour maintenir cet accord, font de quelques ordonnances sur les empêchements de mariage tout un livre, et que les Extravagantes communes, par le même motif d'uniformité, font suivre le troisième livre d'un quatrième qui n'existe pas, pour arriver au cinquième. En même temps, si cette fusion avait été réalisée, on aurait évité la singularité d'un *Liber sextus*, qui renferme lui-même un *liber I, II, III, IV* et *V*.

Après les Décrétales, les Extravagantes occupent la place des Novelles justiniennes; car, ainsi que celles-ci, elles ont de la valeur, et sont applicables, non comme parties d'une œuvre commune, mais comme pièces isolées et eu égard aux circonstances particulières de leur apparition et de leur admission. Et, enfin, pour que le droit ecclésiastique eût un abrégé analogue aux Institutes de Justinien, le Pape Paul IV en fit faire un par Paul Lancelot (1); mais cet abrégé n'obtint pas l'approbation papale, parce que le rédacteur hésitait à y admettre les décrets du concile de Trente.

C'est ainsi que les parties composant le Corps de droit canon sont nées pour ainsi dire d'une imitation des livres de droit justinien, et font clairement reconnaître l'intention qu'on eut de rendre ces derniers aussi inutiles que possible et de les remplacer par les livres du droit canon. Ainsi, parmi les cent quatre-vingt-cinq titres des décrétales de Grégoire IX, il n'y en a pas moins de quatre-vingt-cinq pris au code des constitutions de Justinien, et le dernier titre du *liber sextus*, imité des Pandectes, *de Regulis juris*, est presque en totalité composé de propositions du droit romain. Aussi, et dans cette vue, se servit-on en partie de docteurs en droit romain pour rédiger les décrétales; on sait, par exemple, que le célèbre jurisconsulte de Bologne Dinus fut appelé à Rome dans ce but par le Pape Boniface VIII.

III. *Histoire du Corps du droit canon.* Les livres de droit canonique obtinrent bientôt une autorité générale dans toute la chrétienté, et, sous ce rapport, leur sort ressemble à celui du corps du droit civil; car tous deux furent reçus facilement d'abord, et par l'usage, longtemps avant qu'une sanction expresse leur fût donnée d'en haut. Il est vrai que les collections des décrétales de Grégoire, de Boniface et de Clément, obtinrent une espèce de promulgation particulière, en ce que ces Papes s'empressèrent d'envoyer ces collections aux écoles de droit les plus renommées, telles que celles de Bologne et de Paris, qu'ils adressèrent les Clémentines à l'école de droit d'Orléans, avec l'expresse mention de s'en servir exclusivement pour l'enseignement du droit. Cependant il ne faut pas comprendre cet envoi aux écoles comme une promulgation dans le sens propre, et comme si l'efficacité de la loi se rattachait uniquement à cet acte; car les décrétales papales auraient eu leur valeur et conservé leur autorité quand elles auraient continué à subsister isolées, ou quand elles n'auraient pris place que dans des collections privées. Ce ne fut que pour éviter d'une part qu'elles se perdissent, d'autre part qu'elles fussent falsifiées, que les Papes couvrirent de leur autorité la publication de ces collections; et, quoiqu'elles émanassent des Papes et fussent recommandées par eux, elles durent leur diffusion et leur reconnaissance universelle au crédit et à l'influence des universités, et ce fut même l'unique voie par laquelle le Décret et la collection des Extravagantes se répandirent et furent admis.

Le Décret de Gratien, *Decretum*

(1) *Voy.* LANCELOT (Paul).

Gratiani, fut, dès le commencement, enseigné à Bologne en même temps que les livres de droit justinien, et à côté des docteurs en droit civil il y eut des docteurs du Décret, *doctores Decreti*, et bientôt des docteurs de l'un et l'autre droit, *juris utriusque doctores. Bassianus*, mort en 1197 chanoine de Bologne, fut le premier de ces docteurs. La méthode exégétique fut introduite dans les cours de droit canon comme dans ceux de droit romain; il en naquit bientôt une *glose*, désormais inséparable du texte, qui devint même le fondement de la règle suivie dans l'application du texte, d'après l'adage qui prévalut : *Quod non agnoscit glossa non agnoscit curia, non agnoscit forum.*

On suivit, en instituant les autres universités, l'exemple de Bologne. Partout, à Paris, à Prague, il y eut à côté du professeur de droit civil un professeur des canons, *professor canonum;* souvent même le second exista avant le premier, comme par exemple à Heidelberg, dont l'université, fondée dès 1386, n'obtint que vers le milieu du quinzième siècle, sous Frédéric le Victorieux, une chaire de droit civil, tandis que celle de droit canon existait depuis l'origine de l'université.

Il était naturel que le droit canon l'emportât sur le droit romain à une époque où le premier répondait davantage à l'esprit et aux besoins du temps, recommandé qu'il était en outre par l'autorité des Papes. Déjà le Pape Clément III (1) en réfère au Décret de Gratien; Innocent III décide presque toujours d'après Gratien, sans se servir d'autres collections, et il le regarde même comme une collection authentique du droit commun (2). Des universités la reconnaissance des livres de droit canon passa dans les tribunaux, et par la justice elle s'établit dans la vie pratique. L'influence du clergé y contribua de son côté, notamment en Allemagne, « influence qui commençait aux ecclésiastiques des villages les plus insignifiants et se terminait par les archichanceliers de l'empire, les archevêques de Mayence, Trèves et Cologne. » Il n'y eut jamais de reconnaissance formelle du corps du droit canon; son autorité s'introduisit accessoirement, comme quelque chose qui allait de soi-même, dans les livres de droit civil, ainsi que dans les lois. Déjà le *Miroir de Souabe* (1) reconnaît l'autorité du Décret et des décrétales, et une ordonnance de Louis de Bavière, de 1338, fait mention expresse du droit pontifical (2). A partir du quinzième siècle il est très-souvent question dans les lois de l'empire du *droit commun*, sous lequel on entend le *droit canon*, le *droit romain* et le *droit féodal lombard;* c'est ce qu'on voit dans l'ordonnance impériale de Maximilien Ier, de 1495; dans le recez de la diète de Worms, de 1521, § 39; dans le recez de la diète de Spire, de 1529, § 39, etc., etc. Enfin l'empereur Ferdinand III prescrivit expressément, dans l'ordonnance du conseil aulique de l'empire de l'an 1654, titre VII, § 24, qu'on déposerait sur la table du conseil aulique de l'empire, outre les capitulations des élections impériales et les autres lois de l'empire, le Corps de droit civil et canonique, afin que, dans les cas douteux, on pût y recourir.

IV. *Éditions*. Comme les parties dont se compose, dans sa dernière forme, le Corps de droit canon, naquirent successivement, s'introduisirent isolément dans les écoles de droit, et passèrent de là dans la pratique de la justice, il était naturel que, dans le commencement, on

(1) C. 5, IV, 5, *De eo qui duxit.*
(2) C. 8, II, 22, *de Fide instrum.*

(1) Ch. 5 dans Senkenberg.
(2) Goldast, *Const. imper.*, III, p. 489.

en fît des copies isolées, et que, après l'invention de l'imprimerie, elles fussent imprimées de même. Cependant, comme elles paraissaient bien appartenir à un même tout, par cela qu'ordinairement elles sortaient des mêmes ateliers, sous la même forme et en se succédant rapidement les unes aux autres, l'usage s'introduisit, à dater du quinzième siècle, de les désigner comme un tout complet par la dénomination commune de *Corpus Juris canonici* (on avait, du reste, de très-bonne heure, opposé le *Decretum* seul, *Corpus Juris canonici*, au *Corpus Juris civilis*, et on distinguait encore du premier le *Liber Decretalium novarum* comme une pièce séparée et existant en dehors de ce corps de droit). Ainsi, aux conciles de Constance et de Bâle, on distingua très-exactement, par rapport aux collations des bénéfices, les réserves papales qui étaient expressément contenues dans le *Corpus Juris* de celles qui se fondaient uniquement sur des *Extravagantes*. Cependant le titre commun ne fut pendant longtemps pas employé dans les éditions successives, du moins dans les éditions avec gloses, celles-ci étant généralement publiées en trois parties, dont la première comprenait le Décret, la seconde les décrétales de Grégoire IX, la troisième, comme le *Volumen legum parvum* du *Corpus Juris civilis*, les deux autres décrétales, et, depuis Chappuis, les deux collections des Extravagantes.

Les éditions sans glossaire de la seconde moitié du seizième siècle paraissent avoir, les premières, porté le titre commun de *Corpus Juris canonici*. On commença aussi, dans ce siècle, à soigner davantage les éditions, en faisant l'examen critique du texte, en réunissant les différentes leçons, et en y apportant d'autres perfectionnements de forme.

Les savants français eurent ce mérite; tels furent d'abord: Antoine *Démocharès*, qui compléta, pour le Décret, les désignations générales par des données plus exactes dans les inscriptions de chaque passage; après lui *Charles Dumoulin*, qui désigna avec des chiffres, comme on l'avait fait plus tôt pour les décrétales, les différents textes du Décret, à l'exception des *Paleæ* (1); enfin *Le Conte*, qui, surtout dans les décrétales de Grégoire IX, imprima, d'après d'anciennes collections non imprimées, les *Partes decisæ*, laissées de côté par Raymond de Pennafort. A ces travaux, entrepris par des savants isolés, se rattacha l'œuvre réalisée sous l'autorité du Pape par les correcteurs romains (2), *correctores Romani*, et qui fut publiée à Rome, en 1582, *in ædibus populi Romani*, en 5 volumes in-fol. Mais l'histoire des travaux critiques dont le corps de droit canon fut l'objet ne fut pas close par cette publication; car après elle on vit en France les frères *François et Pierre Pithou*, dont Le Pelletier, dans son édition de 1687, mit à profit les notes manuscrites; en Allemagne, les deux savants *Juste Henning Böhmer* et *Emile-Louis Richter*, qui consacrèrent leurs veilles et leur érudition à un travail du même genre.

Nous pouvons citer les éditions suivantes du *Corpus Juris canonici* (quant à chacune des parties, *voyez* les articles spéciaux) : de *Jean Chappuis* et *Vital de Thèbes*, Paris, 1499-1502, 3 vol. in-fol.; — de *A. Démocharès*, deux éditions sans glose, Paris, chez Charles Guillard, 1550-1552, 4 vol. in-8°; Lyon, chez Guil. Rovillius, 1554, 7 vol. in-12; et une édition avec glose, Paris, chez Guil. Merlin, 1561, 3 vol. in-fol.; — de *Charles Dumoulin*, ou, comme il se nommait en latin, *Car. Molinæus*

(1) *Voy.* PALEÆ.
(2) *Voy.* CORRECTEURS ROMAINS.

Lyon, chez Hugo et hered. Æmonis a Porta, deux fois, 1554 et 1559, in-4° et in-fol.; — l'édition sans glose d'*Ant. Le Conte* ou *Contius,* Anvers, chez Plantin, 1569-1571, 4 vol. in-8°.

C'est dans cette dernière édition que furent, pour la première fois, admis les canons des Apôtres, *Canones Apostolorum*, tandis que les canons pénitentiaux, *Canones pœnitentiales,* avaient déjà été introduits dès 1540 comme supplément au Décret, *Decretum.* — Puis suivirent, en se fondant sur le travail des correcteurs romains, beaucoup d'éditions, comme : 1584, Rome, 4 vol. in-4°; 1584, Venise et Lyon, 3 vol. in-fol.; 1585, Paris, 3 vol. in-fol.; 1586, Francfort, 4 vol. in-8°, etc., etc.; une édition très-estimée à Venise, *apud Juntas*, 1605 (*jussu Gregorii XIII edit.*), 4 vol. in-4°; la dernière avec glose, à Lyon, chez Huguetan, 1671, dans laquelle se trouve, pour la première fois, le *Liber VII*, après les *Extravagantes.* Parmi les éditions critiques sans gloses postérieures, celle de *Claude Le Pelletier*, *cum notis P. et Fr. fratrum Pithæorum*, parut d'abord à Paris en 1687, puis à Leipzig, 1690 et 1705. Enfin, à Turin, 1746, en 2 vol. in-fol. — L'édition célèbre de *Böhmer* parut à Halle, 1747, en 2 vol. grand in-4°; enfin la plus récente, supérieure encore à la précédente, celle de *Richter,* fut publiée à Leipzig, 1833-1839, vol. 1, en 2 part., grand in-4°. Celle-ci a justement laissé de côté les suppléments sans autorité du *Corpus Juris canonici.*

Il a paru en Allemagne une traduction des parties les plus importantes et les plus applicables du corps du droit canon, réunies systématiquement par *Bruno Schilling* et *C.-Fred. Sintenis*, en 2 vol., Leipzig, 1834 et 1835; elle n'est pas sans gros contre-sens. Une traduction complète a été entreprise, avec la collaboration de plusieurs savants, par le professeur Alexandre *Zang*, Nuremberg et Furth, 1835; il n'en a paru que le commencement.

V. *Méthode de citation.* Elle fut dans l'origine aussi longue et aussi incommode qu'insuffisante; car, au lieu de placer devant les textes et les paragraphes simplement des chiffres indicatifs, on mettait les mots du commencement et on y ajoutait le titre. Ainsi, pour les décrétales de Grégoire IX *cap. Cum in cunctis*, § *infra Extra* (ou *apud Gregorium*) *de Electione* et *electi potestate,*— et pour celles de Boniface VIII *cap. Ubi periculum*, *de Electione*, lib. VI. L'indication du texte du Décret était plus simple : *can. Nemo quippe*, *dist. LXXXVIII.* Les *Extravagantes* étaient ainsi citées : *Bulla Exsecrabilis*, *Bulla Regimen.* La recherche des textes ainsi indiqués n'est possible, pour celui qui n'est pas très-versé dans cette étude, que par des tables très-exactes des mots du commencement de tous les canons et de tous les chapitres, ainsi que des titres des décrétales, — tables qu'on trouve dans toutes les éditions récentes. On a choisi de nos jours une méthode d'indication plus simple, au sujet de laquelle il faut remarquer d'abord qu'il n'y a de *canon* que dans le *Décret*, que toutes les autres parties ne renferment que des *chapitres* ; que, si les trois premières lettres portent *can.* ou *cap.*, on reconnaît tout d'abord s'il faut chercher dans le Décret ou dans les décrétales. Voici comment se font les citations des diverses parties.

1° Quant à la *première partie du Décret* on cite d'abord le canon, puis le paragraphe (si le canon en a un), puis la *distinctio*, celle-ci et le canon avec leurs chiffres, le paragraphe par un chiffre ou les mots du commencement; par exemple : *can.* 3, *dist.* 23, ou *can.* 3, § 1, *dist.* 26, ou *can.* 3, § *Quæro*, *dist.* 26.— On cite de même le *Tractatus de Pœnitentia* (*causa XXXIII, quæst.* 3) de la seconde et de la troisième partie ; seule-

ment, pour distinguer, on ajoute pour la deuxième *de Pœnitentia,* pour la troisième *de Consecratione;* ainsi : *can.* 5, *dist.* 5, *de Pœnit.; can.* 5, *dist.* 3, *de Consecrat.*

2° Quant à la *seconde partie du Décret* (le *Tractatus* cité tout à l'heure excepté), on indique d'abord le *canon*, puis la *causa*, enfin la *quæstio*, ou bien d'abord la *causa*, puis la *quæstio*, enfin le *canon,* d'après leurs chiffres; par exemple : *can.* 39, *causa XI, quæst.* 3, ou *causa XI*, *quæst.* 3, *can.* 39.

3° Quant aux *décrétales* on cite d'abord le chapitre avec son chiffre, puis le paragraphe avec son chiffre ou avec les mots du commencement, puis le chiffre du livre et le titre; enfin le titre général, au moins par les premiers mots. Il est moins commode, quoiqu'on le fasse très-souvent, de mettre le chiffre et le titre entre deux parenthèses à la fin; par exemple : *cap.* 3, *de Officio legati* (I, 30). En outre, quand le Décret est distingué par le *can.* du *cap.* des décrétales, il n'y a plus rien à ajouter pour celles de Grégoire IX; seulement il faut qu'on fasse encore reconnaître le *Liber sextus*, les *Clémentines* et les *Extravagantes communes*. Pour les décrétales on dit donc simplement : *cap.* 54, § VERUM PROCURATOR, I, 6, *de Electione;* pour le Sexte : *cap.* 3, II, 15, *de Appell. Sext.*, ou *in VI*, ou 6°; pour les Clémentines, *cap.* 2, V, 10, *de Sent. excomm. in Clem.;* pour les Extravagantes : *cap.* 10, III, 2, *de Præb. in Extrav.* ou *Xvag. com.*, le chiffre latin indiquant chaque fois le livre, le chiffre arabe qui suit, le titre. Que si l'on n'écrit pas complétement *can.*, et si l'on met seulement un *c*, ce qui n'indique pas s'il s'agit d'un texte du Décret ou des décrétales, il faut qu'on désigne plus exactement la première collection de décrétales, ce qui se fait le plus habituellement et le plus simplement par un X, pour *extra scil. Decretum Gratiani;* par exemple : *c.* 54, § *Verum procurator, X de Electione* (I, 6). Quelques-uns laissent tout à fait de côté les titres et écrivent simplement les chiffres; par exemple : *cap.* 3, II, 15, *in Sexto; cap.* 5, V, 10, *in Clem.;* mais la facilité avec laquelle on fait des fautes en écrivant ou en imprimant simplement des chiffres doit engager à ajouter le titre qui sert de contrôle au chiffre. Il faut encore remarquer que les titres *de Majoritate et Obedientia, de Verborum Significatione, de Regulis Juris* et *de Novi Operis Numeratione*, ne s'indiquent que par les lettres initiales M. et O., V. S., R. J., N. O. N. En général on n'écrit pas les longs titres en entier; on ne transcrit que les premiers mots, et encore en abrégé; ainsi on ne cite pas : II, 6, *Ut lite non contestata non procedatur ad tertiam receptionem vel ad sententiam definitivam*, mais seulement : II, 6, *Ut lite non contest.*

4° Quant aux *Extravagantes de Jean XXII* on les cite avec le *cap.*, le chiffre, le titre, en ajoutant *Extrav.* ou *Xvag. Joann. XXII;* par exemple : *cap. un.* II, *de Priv. Extrav. Joann. XXII.*

VI. *Bases de l'autorité du droit canon.* On se demande d'abord :

A. *Quelles parties du Corps de droit canon ont de l'autorité ?*

1° Les parties du *Corpus Juris clausum :* ainsi le Décret et les trois collections de décrétales de Grégoire IX, Boniface VIII et Clément V, ont une autorité législative *généralement reconnue*, en exceptant toutefois les *Dicta Gratiani,* c'est-à-dire l'ordre systématique d'après lequel Gratien a rangé les différents textes, plus les sommaires abrégés (*Summæ*) des titres, des sources indiquées, et des *Partes decisæ.* Ces dernières renfermant, en majeure partie, les cas qui ont amené la décision, ont été négligées par les collecteurs de décrétales et n'ont été ajoutées que plus tard, surtout par Le Conte et Böhmer,

ui les ont tirées des anciennes collec-ons ; on les désigne, dans les éditions rdinaires, par le mot *et infra* et par n caractère d'impression plus petit. Cependant les titres des décrétales, en nt qu'ils proviennent des auteurs de es dernières, servent à l'éclaircisse-ment du texte et à la démonstration, t ont de l'autorité surtout quand les écrétales édictent un commandement u une défense, comme le texte lui-nême ; par exemple : II, 16, *Ut lite endente nihil innovetur ;* III, 9, *Ne ede vacante aliquid innovetur ;* III, 2, *Ut ecclesiastica beneficia sine di-inutione conferantur.* Quant aux *loses*, malgré leur crédit considéra-le, dont on fit abus jusqu'à les mettre u niveau du texte, elles n'ont pas d'au-orité.

2° Les deux collections d'*Extrava-antes* ont une autorité *contestée ;* car, i cette autorité paraît résulter de ce ue, depuis Chappuis, l'usage constant es a considérées comme parties inté-rantes du Corps du droit canon, de mê-ne que la bulle du Pape Grégoire XIII, le 1582, par laquelle il annonçait l'é-lition corrigée du *Corpus,* d'un autre ôté on leur oppose des raisons non noins plausibles. Ainsi les adversaires le leur autorité disent que les collec-ions des Extravagantes ne sont pas émanées, ainsi que les trois autres col-ections de décrétales, comme telles, de 'autorité papale, qu'on n'en a fait que les gloses partielles, et que la science et l'usage n'en ont admis que quelques-unes. Lorsque Chappuis, ajoutent-ils, es admit dans son *Corpus Juris cano-nici*, on était déjà d'accord sur l'auto-rité ou la non-autorité de telles ou tel-es Extravagantes, et par conséquent le fait qui, depuis lors, constitua les deux collections d'Extravagantes parties intégrantes du Corps du droit canon, n'a pas servi à leur donner le caractère d'une source du droit commun. Le travail des correcteurs romains n'a apporté aucun changement, vu que ces correcteurs s'occupèrent non pas de promulguer une législation proprement dite, mais de restaurer les textes primitifs des collections de droit dont la reconnaissance complète ou partielle était antérieure à leurs travaux et née d'une tout autre manière. Grégoire XIII n'avait d'ailleurs, en aucune façon, mis dans sa bulle les Extravagantes au même niveau que les autres parties, et les conciles de Constance et de Bâle avaient bien nettement distingué les unes des autres. Seulement ce motif perd toute sa gravité en ce que, au temps de ces conciles, les Extravagantes étaient encore réellement *extra Corpus Juris.* Il est donc plus juste de prétendre, concluent-ils, que pour chaque cas donné fut démontrée, par des motifs particuliers, tirés des coutumes judiciaires ou des concordats, l'application légitime des Extravagantes en question.

3° Les suppléments n'ont manifestement aucune autorité.

B. Le Corps de droit canon ne vaut que dans la forme dans laquelle il a été publié, par conséquent, notamment dans celle où les correcteurs romains l'ont édité en dernier lieu, sans toutefois qu'on doive négliger les travaux critiques que des savants ont fait et font encore sur ces textes.

C'est ce qui est principalement vrai, et dans le sens le plus large, du Décret de Gratien, à un double point de vue : d'une part, en ce que, primitivement, ce n'est point par une puissance ecclésiastique ou séculière que ce Décret a obtenu une autorité législative, ayant été simplement admis par les écoles et les tribunaux comme la collection des matériaux législatifs la plus complète et la plus commode existant à cette époque ; d'autre part, en ce que cette collection a perdu en majeure partie ses applications immédiates, la discipline ayant été

modifiée dans presque toutes ses parties par les décrétales postérieures, par de nouveaux décrets des conciles et par des usages différents. Le Décret de Gratien n'offre plus aujourd'hui qu'un trésor d'extraits historiques, qui n'ont une pleine autorité que lorsqu'on peut démontrer leur accord certain ou probable avec leurs sources, et sont par conséquent complétement soumis à la critique historique, qui doit distinguer ce qui est authentique de ce qui ne l'est pas.

C. Le Corps de droit canon vaut dans son ensemble, *in complexu*, non d'après ses diverses parties; car il a été reçu non dans telles ou telles parties, mais comme œuvre d'ensemble. Par conséquent, quiconque en appelle à une partie isolée a une opinion fondée, *fundatam opinionem*, de la valeur de son texte, tant qu'on ne lui a pas prouvé le contraire. Cependant ce que nous venons de dire de l'autorité actuelle du Décret fait une exception à ce principe, et celui qui partage à l'égard des Extravagantes la seconde des opinions exposées plus haut a droit de demander à celui qui en tire une loi qu'il en démontre l'application légitime.

D. Lorsqu'il y a *contradiction*, la collection postérieure l'emporte sur l'antérieure; mais il faut employer les règles générales de l'interprétation pour les parties isolées d'une même collection dans le *Corpus Juris clausum*, parce que ces collections ont été publiées comme un tout complet. Pour les Extravagantes, chez lesquelles ce n'est pas le cas, on ne peut appliquer ce principe. Ici les lois isolées n'ont d'autorité que par elles-mêmes: *Extravagantes, cum nullius Pontificis auctoritate compilatæ sint, debent referri ad suos auctores et tempus quo datæ sunt* (1).

VII. Enfin, quant à l'autorité et à la valeur actuelle du Corps de droit canon, il faut distinguer d'abord entre le domaine du droit ecclésiastique et celui du droit civil.

A. Dans les affaires civiles, le Corps du droit canon ne peut être invoqué, on le comprend, que là où la législation civile lui a reconnu de l'autorité, et en tant qu'elle la lui a reconnue dans telle ou telle limite. Sous ce rapport, suivant les coutumes allemandes, il prend sa place à côté du droit romain comme droit commun auxiliaire, le Corps de droit canon renfermant beaucoup de règles sur les institutions de droit civil, qu'il a améliorées ou modifiées (les Extravagantes seules, sauf le *cap. un.* 6 *Extrav. Joann.*, ne renferment pas de ces règles). Le Corps de droit canon étant moins ancien et supposant le droit romain, sur lequel il est fondé, étant d'ailleurs plus doux et plus adapté à la constitution allemande, il en est résulté ce principe, qu'en cas de contradiction le droit canon l'emporte sur le droit romain. Les exceptions à ce principe n'arrivent que lorsque le droit canon, par une erreur évidente, décide dans un sens contraire au droit romain. Toutefois il y a des auteurs qui, même dans ce cas, lorsque l'erreur est évidente, donnent la préférence au droit canon, ainsi que dans le cas où une institution de droit est évidemment émanée des principes du droit romain et qu'on n'a eu aucun égard au droit canon.

B. Mais quant à l'autorité du Corps de droit canon dans son domaine propre, dans la sphère ecclésiastique, on ne peut la méconnaître, même dans les pays où, comme en France et en Prusse (1), sa force obligatoire a été expressément abolie par la législation politique et civile. *Suum cuique;* de même que le droit canon ne peut édicter des déci-

(1) Lud. Engel, *Coll. univ. Jur. can.*, III, 5, § 4, n. 52, in fine.

(1) *Droit public*, *Intr.*, §§ 1, 2, 3, 6.

sions sur le droit extérieur de l'Église, sur les rapports de l'Église et de l'État, de telle façon que l'État puisse être considéré comme lié et obligé par ces décisions purement ecclésiastiques, et que les décisions de ce genre qui apparaissent dans le Corps de droit canon n'ont de vertu obligatoire qu'autant qu'elles sont reconnues par l'État; de même, et réciproquement, l'État ne peut en aucune façon limiter le droit de l'Église, édictant des ordonnances dans sa sphère propre, en déclarant ne pas les reconnaître ou en les rejetant expressément; le droit de l'État ne peut à cet égard atteindre que la partie civile des effets du droit canon et l'appui auquel il peut prétendre de la part de l'État. Ainsi le Corps de droit canon est, avec le concile de Trente, aujourd'hui encore, le fondement général du droit ecclésiastique, lors même que des lois récentes et spéciales en ont modifié de bien des manières les dispositions; car, depuis l'origine, le Corps de droit canon n'a jamais été considéré que comme droit auxiliaire là où la loi ou l'usage ne parle pas. Les protestants mêmes lui reconnaissent cette valeur. Luther, il est vrai, avait solennellement brûlé le livre du droit canon, le 20 décembre 1520, à Wittenberg, et beaucoup de théologiens partageaient son opinion et voulaient avec lui abolir l'usage du droit canon, surtout celui des décrétales, qu'ils considéraient comme la base propre du papisme (1); mais les jurisconsultes, même les docteurs Göden et Schurffius, de Wittenberg, s'opposèrent à cette agression, déterminés par l'attachement qu'ils avaient pour une science longuement et péniblement acquise, ou bien convaincus qu'il était réellement impossible de se passer du Corps du droit canon, unique code existant du droit ecclésiastique. Il en résulta qu'à Wittenberg même, dès 1521, on fit des cours de droit canon, et que Luther fut obligé d'en ouvrir un en 1524 pour sauver son crédit vis-à-vis des juristes. Telle est et resta l'opinion des plus judicieux docteurs protestants, et il est digne de remarque que c'est aux efforts des savants protestants Böhmer et Richter que nous devons les meilleures éditions modernes du Corps du droit canon. Cependant il y a aussi des auteurs qui, conformément à l'esprit et aux principes du protestantisme, ont cru devoir soutenir le contraire; ainsi Pahl, dans son *Droit public de l'Église évangélique luthérienne en Allemagne*, Tubingue, 1827, p. 216 : « Là où les lois écrites ne suffisent pas dans la pratique, là où le besoin d'une modification ou d'un complément se fait sentir, l'autorité législative doit, pour satisfaire ce besoin, chercher ses règles dans l'Écriture et la raison, sources primordiales de la législation de l'Église évangélique, et elle n'a pas à recourir à un droit subsidiaire, qu'il faudrait de nouveau comparer aux principes de la Bible et de la raison et évaluer d'après eux. »

HELFERT.

CORPS DU DROIT CIVIL, *Corpus Juris civilis*, ses rapports avec le Corps de droit canon. *Voyez* l'article précédent.

CORPS ECCLÉSIASTIQUE (*Corpus ecclesiasticum*). *Voy.* CORPORATIONS ECCLÉSIASTIQUES.

CORPS ÉVANGÉLIQUE (*Corpus Evangelicorum*). *Voy.* CORPS CATHOLIQUE.

CORPS MORTS. Le contact du corps mort d'un animal, déjà en putréfaction ou non, rendait, d'après la loi mosaïque, religieusement impur jusqu'à la fin du jour, dans tous les cas, si c'étaient des animaux impurs (1); si c'étaient des

(1) *Voy. Œuvres de Luther*, I, p. 540 : Pourquoi le Dr Luther a brûlé les livres du Pape et de ses suppôts.

(1) *Lév.*, 2, 5; 11, 8 sq.

imaux purs, dans le cas seulement où n'avaient pas été régulièrement tués, ais où ils avaient été dévorés par une te de proie ou avaient succombé à e maladie (1).

L'impureté se propageait à ce que ichait celui qui était devenu im- : (2). La semence destinée aux se- illes devenait impure lorsque, étant nide, il tombait sur elle quelque ose d'un corps mort (3).

.e motif principal de ces lois est le me que celui qui détermina les lois purification du mosaïsme; de plus, s avaient pour résultat de faire dis- aître, dans le plus bref délai, tout os mort, et empêchaient ainsi que les alaisons des charognes ne viciassent de leurs dangereux miasmes.

ORRECTEURS ROMAINS, *Correc- s Romani.* Le Décret de Gratien rasse l'histoire ecclésiastique et toire profane des dix premiers siè- du Christianisme. Conformément à rit du temps, ce fut plus la tradi- qu'une véritable science diplomati- qui présida à cette compilation; tou- s cette tradition était plus pure et sûre que ne le sont souvent notre ance historique et notre diploma- moderne. On reconnut, avec le rès du temps, que le Décret de ien avait besoin d'une révision tifique, et l'Église chercha de toutes s à y introduire les améliorations ssaires. On constata qu'une partie documents collectionnés devaient complétés par les documents con- orains existants; qu'une autre par- pourrait l'être que par les travaux eurs de la science. Pie V partit de rincipes lorsqu'il institua une con- tion de cinq cardinaux qui de- t diriger la correction du Décret ratien, *Emendatio Decreti Gratiani.* Ces cardinaux étaient : *Marc-Antoine Colonna*, *Hugues Buoncompagni* (depuis le Pape Grégoire XIII), *Alexandre Sfortia*, *Guillaume Sirletus* et *François Alciatus.* Plus tard furent adjoints les cardinaux *Gui Ferrère* et *Antoine Caraffa.* De plus, on leur associa quinze ecclésiastiques, parmi lesquels se trouvèrent *Félix Peretti*, le fameux général des Franciscains, qui devint le Pape Sixte-Quint, *Michel Thomasius*, *Lucratellus*, *François Torres* et *François Leo* (Espagnols, qui devinrent plus tard Jésuites). L'œuvre entreprise par ces hommes remarquables fut achevée par un des plus savants Papes qui aient régné, Grégoire XIII. Il l'acheva : 1° en ordonnant qu'on rédigeât un index de tout ce que la congrégation ou de doctes personnages hors de son sein avaient réuni; 2° en provoquant toutes les académies catholiques à contribuer à cette grande œuvre, et Aug. Theiner a publié les lettres qui arrivèrent de toutes parts à cette occasion; 3° en prescrivant d'avoir égard aux éditions du Décret qui avaient successivement paru dans les diverses contrées du monde.

On n'avait donc manqué ni d'hommes remarquables pour entreprendre ce travail, tant à Rome que hors de Rome, ni de manuscrits existant à Rome, non-seulement du Décret de Gratien, mais des collections antérieures, notamment de la collection dédiée à Anselme, *Collectio Anselmo dedicata*, à laquelle on avait été rendu attentif par des avis venus de Milan; ni de gloses qui firent ressortir tout d'abord quatorze points qui durent servir à diriger tout le travail (1). On décida en outre, pour s'aider dans cette élaboration sérieuse : 1° de rechercher les collections antérieures à Gratien (2); 2° d'améliorer

(1) *Lév.*, 1, 39 sq.
(2) *Nombr.*, 19, 22. *Agg.*, 2, 14.
(3) *Lév.*, 2, 38.

(1) Theiner, *Disquis.*, *app.*, I, p. 4 sq.
(2) Aug. Theiner a, de nos jours, donné

les titres; 3° de soumettre la leçon elle-même à une critique matérielle en examinant les conciles, les décrets, les lettres et les autres actes des Papes, et les écrits des saints Pères, d'après les manuscrits; 4° de réviser attentivement dans la correction, *emendatio*, ce qui était texte primitif et ce qui y avait été ajouté depuis.

Le travail ayant pris une extension très-considérable, on en laissa la surveillance directe au cardinal Alciatus, qui décidait par lui-même les points faciles et qui soumettait les plus difficiles à la congrégation.

Lorsque l'œuvre fut enfin achevée, on s'empressa de la livrer à l'impression, et c'est ainsi qu'on ne peut comprendre le Décret de Gratien sans le travail des correcteurs.

Deux points démontrent combien le plan suivi par les correcteurs fut équitable et scrupuleux.

1° On laissa aux *Dicta Gratiani* et aux *Paleæ* la valeur qu'ils avaient auparavant, et, comme il n'était pas possible de donner une solution historique concernant les *Paleæ*, on en abandonna l'explication à la science future. 2° On examina moins que le reste les décrétales du Pseudo-Isidore, dont on ne peut méconnaître la vérité intrinsèque, mais dont les correcteurs de Rome comprenaient peu les diverses transformations; car ils ignoraient, ce que tout le monde sait aujourd'hui, que le Pseudo-Isidore avait été composé en France, que de là il avait passé dans les collections, et qu'en définitive le tout était à considérer comme une fraude pieuse, faite dans un temps où l'on ne savait pas manier aussi habilement que de nos jours le poison subtil qu'on distille dans des œuvres historiques réputées savantes et impartiales. Si dans les temps modernes on a pu continuer à travailler à la correction du Décret de Gratien, ce n'a été que grâce aux efforts individuels des éditeurs assez hardis et assez consciencieux pour se livrer à un travail dans lequel ont dû nécessairement se glisser des opinions erronées et anti-ecclésiastiques. Nous devons rendre attentifs à deux directions qui furent naturellement étrangères aux correcteurs romains. Ce sont, d'une part, les influences des frères Pithou, dont l'érudition est très-précieuse, mais qui ont été plus ou moins dominés dans leur travail par les opinions gallicanes et ont parfois abusé de la critique; ce sont, d'autre part, les influences protestantes de Böhmer, en Allemagne, qu'on reconnaît non-seulement dans la *Dissertatio de varia Decreti Gratiani fortuna*, mais encore dans beaucoup de détails, par exemple dans la note sur le mot *Transmarina*, dans c. 35, *caus.* 2, *quæst.* 6, qui est tout à fait fausse.

Voy. Rosshirt, *Hist. du Droit au moyen âge*, I, p. 380. Cf. l'art. CORPS DE DROIT CANON.

ROSSHIRT.

CORRECTION CORPORELLE. Il est question dans les canons et dans les décrétales des temps les plus anciens, mais surtout dans les règles monastiques de plusieurs ordres religieux, des corrections corporelles prononcées contre des clercs et des moines, soit comme châtiments uniques appliqués à des manquements à la discipline, soit comme aggravation de peine ajoutée à l'emprisonnement, à la déposition, etc., et elles ont été maintenues en usage durant tout le moyen âge. On les employait ordinairement pour punir quelque trouble apporté à un exercice de dévotion (1) ou quelque autre faute de distraction ou

dans ses *Disquis.* une nouvelle collection de ce genre.

(1) C. 16, c. 54, § 2, X, *de Sent. excomm.* V, 39.

légèreté (1), surtout à l'égard des
ices et des jeunes clercs qui étaient
ore sous la discipline de l'école (2).
endant il fallait toujours qu'on restât
s les bornes d'une correction pater-
e, *paterna correctio* (3), et les
ies infligées à des clercs ou à des
rès d'ordre ne pouvaient être exécu-
que d'après le commandement du
érieur compétent et par des con-
es, jamais par des laïques (4). Une
ection trop dure de la part de
que ou de l'abbé était punie d'une
ension de deux mois (5); l'ecclé-
ique s'oubliant jusqu'à donner des
s à un laïque était passible de la
sition (6); le supérieur mettant de
assion dans la correction d'un ec-
astique était excommunié et con-
né à l'exil (7).

ans les temps modernes la correc-
corporelle des ecclésiastiques sécu-
est tombée en désuétude. Les sta-
des couvents et les règles des or-
les conservent encore en partie.

PERMANEDER.

RRECTIONNEL (DROIT). *Voyez* IPLINE ECCLÉSIASTIQUE.

RRECTIONNELLES (MAISONS EC-ASTIQUES), dans lesquelles des ec-
stiques sont renfermés pour y faire
ence et s'amender, pendant un
s limité ou illimité, lorsqu'ils ont
ondamnés pour leur conduite im-
le ou de graves fautes contre la
line, après une instruction préala-
un jugement de l'autorité supé-
e (8). On trouve dès les premiers
s de l'Église de ces maisons de
ction et de pénitence sous le nom
de *Decanica* (1). Plus tard chaque diocèse dut avoir, outre une maison de retraite où l'on pût recueillir et soigner les ecclésiastiques émérites, affaiblis par l'âge ou hors de service sans qu'il y eût de leur faute, *domus emeritorum*, une maison de correction pour des ecclésiastiques coupables, *domus demeritorum*. Quelquefois aussi, à la place ou à côté de ces maisons de correction diocésaines, il y avait des couvents dans lesquels des ecclésiastiques séculiers se retiraient par dévotion et pour faire une retraite, *ad exercitia spiritualia*, ou étaient temporairement enfermés pour accomplir une pénitence, ou dans lesquels on emprisonnait exceptionnellement et à perpétuité des hérétiques opiniâtres et dangereux. Ces maisons de détention ecclésiastiques devaient, comme tous les moyens pénitentiaires, tous les châtiments employés par l'Église, avoir pour but immédiat l'amendement du pécheur. Elles étaient régulièrement sous la surveillance et la direction de prêtres expérimentés, nommés par l'évêque, et qui de temps en temps lui rendaient compte du résultat de leurs efforts. Les plus récents concordats font encore mention de ces maisons de correction diocésaines, *domus demeritorum*, et les placent sous la surveillance et la direction de l'évêque (2); seulement les gouvernements ont, la plupart du temps, marqué une limite à la durée de cette détention; d'autres fois ils ont simplement distingué entre les ecclésiastiques bénéficiers et les simples prêtres auxiliaires. En Autriche, un évêque ne peut condamner à cette détention que des prêtres auxiliaires, sans avoir à en référer

. 9, dist. XXXV.
. 6, c. XI, quæst. I.
. 1, c. XXIII, quæst. V.
. 24, X, *de Sent. excomm.*, V, 39.
. 2, X, *de Clerico percuss.*, V, 25.
. 7, dist. XLV.
oncil. Bracar., III, ann. 675, c. 7.
. 35, X, *de Sent. excomm.* (V, 39); Sext.,
Pœnis (V, 9).

(1) L. 3, Cod. Theodos., *de Hæret.* (XVI, 5); *Nov. Justin.*, LXXIX, c. 3.

(2) Prusse, bulle de circonscription, *de Salute animarum*, dans Weiss, *Corp. Jur. eccles. hod. Cathol. Germ.*, p. 101. Bavière, *Concordat*, art. XII, litt. *d*, dans Weiss, l. c., p. 124.

aux autorités civiles du pays; il faut, lorsqu'il s'agit de prêtres qui ont des bénéfices, en donner d'abord connaissance au gouvernement et en obtenir l'assentiment (1). En Prusse, l'évêque peut librement condamner à une détention temporaire dans une maison de correction ecclésiastique pour des questions de discipline; mais, si la pénitence doit durer un temps illimité, il faut qu'il en donne avis au premier président de la province (2). En Bavière, ces mesures correctionnelles sont toujours d'une durée déterminée, au bout de laquelle le détenu doit être libre, à moins que la conduite du coupable, pendant la durée de la pénitence, n'ait rendu nécessaire un arrêt de prolongation qui, dans ce cas, est soumis à l'approbation du souverain (3). Ailleurs l'évêque n'est autorisé à condamner, sans l'approbation du gouvernement, qu'à une détention de trois à quatre semaines, par exemple dans la Hesse électorale, dans Saxe-Weimar, dans l'Oldenbourg.

En France, la loi civile ne reconnaît aucun droit à l'évêque sous ce rapport. Les condamnations que l'évêque peut prononcer contre un ecclésiastique ne lient ce dernier que dans le for intérieur.

PERMANEDER.

CORRECTORIA BIBLICA. *Voy.* BIBLE (VERSIONS DE LA), *Vulgate*.

CORRODI (HENRI), né le 31 juillet 1752 à Zurich, était le fils d'un prédicateur de cette ville, et acquit, en s'attachant à Semler, dont il devint le disciple, de la réputation parmi les théologiens protestants rationalistes du dernier siècle. La faiblesse de sa santé, des infirmités précoces, une timidité excessive, la pauvreté de sa famille, le piétisme exagéré de son père et une éducation rigoureuse avaient tellement opprimé son âme et abattu son caractère que durant son enfance et sa première jeunesse on n'aperçut pas en lui la moindre trace des talents dont il fit preuve plus tard, et que n'annonçaient pas davantage les traits de sa physionomie. Mais il montra ce qu'il pouvait devenir lorsqu'il échappa à la discipline paternelle, sous laquelle il était resté jusqu'en 1768, et qu'il fut à même de suivre les universités. Il étudia d'abord la philologie, puis la philosophie et la théologie, et partout il conquit la bienveillance et l'estime de ses maîtres.

De dix-huit à vingt ans il écrivit plusieurs dissertations philosophico-théologiques par lesquelles il se mit en opposition formelle avec les opinions piétistes de son père, en appliquant à la théologie la philosophie leibniz-wolfienne, qu'il avait embrassée avec amour dès l'origine de ses études philosophiques, et à laquelle il resta fidèle toute sa vie, et en s'efforçant de résoudre les questions les plus importantes de la théologie d'après la méthode de cette théorie rationnelle. Naturellement les dogmes de la Trinité divine, de la personnalité du Saint-Esprit, de la création, de la satisfaction du Christ, de l'éternité des peines, ne purent trouver grâce à ses yeux, et ils furent rejetés comme contraires à la raison.

Après maintes difficultés il fut admis à la candidature en 1775, et obtint les secours nécessaires pour fréquenter les universités étrangères et y agrandir le cercle de ses connaissances. Il se rendit d'abord à Leipzig, où il goûta surtout les leçons de Platner, puis à Halle, où il fut attiré par Semler; il justifia alors pleinement les craintes que son père avait conçues, au commencement de sa carrière, qu'il ne fût entraîné par ce théologien rationaliste, et n'abandonnât, sous son influence, les

(1) *Voy.* Helfert, *des Droits des Évêques*, p. 216, 256, 259, 268.

(2) Prusse, *Droit publ.*, t. II, tit. 11, §§ 125, 530. *Circul. du Min. du culte*, du 30 juin 1828.

(3) Bavière, *Rescrits ministériels* du 24 avril 1830 et du 10 février 1833.

incipes de la vieille théologie pater-
lle.

A son retour dans sa patrie Corrodi
donna pendant quelque temps à l'en-
gnement privé; mais en 1786 il ob-
t la chaire de morale et de droit na-
el, qu'il occupa pendant six ans, d'a-
rd avec peu de succès, plus tard avec
peu plus de bonheur.

l n'avait que quarante et un ans
nd il fut attaqué de la fièvre putride
t il mourut, le 14 septembre 1793.

es écrits sont assez nombreux ; ils
urent presque tous anonymes ; ce
t plutôt des petits traités, des disser-
ons éparses, que des œuvres scienti-
es de longue haleine. Les plus re-
quables sont : *Histoire critique du
liasme*, 3 vol., Francfort et Leipzig,
1-83 ; *Essai sur l'histoire du canon
ique juif et chrétien*, 2 vol., Halle,
2, et la gazette qu'il rédigea sous le
de *Documents pour servir aux
grès de la raison dans les choses
religion*, de 1780 à 1793.

s ouvrages suivants sont de moin-
mportance : *Défense de la doctrine
alut de Steinbart contre Lavater*,
une préface de Semler, Halle, 1780;
*positions et entretiens philoso-
ues*, Winterthur, 1786-91 ; tra-
on allemande des *Sentiments de
ques théologiens de Hollande*, etc.,
e R. Simon, 2 vol. (Zurich), 1779.
ces écrits eurent moins de suc-
u'on ne devait s'y attendre de l'é-
où ils parurent ; la forme de l'a-
ne sous laquelle ils furent publiés
r style pesant et négligé en furent
tre la cause. Cf. Schlichtegroll,
l., année 4, t. I, p. 283-98 ;
r, *Encyclopédie de Halle*.

WELTE.

RRUPTICOLÆ. *Voy.* APHTHAR-
ÈTES.

TEZ (FERNAND), conquérant du
ue, naquit à Médellin, ville du
st de l'Estrémadure, en 1485.
Après avoir étudié à Salamanque, sans montrer beaucoup d'ardeur pour la science, emporté qu'il était par son tempérament de feu vers les aventures guerrières, il revint dans la maison paternelle, où il resta quelque temps inoccupé. En 1504 il partit pour l'Amérique. Il obtint du gouverneur de Cuba, Vélasquez, le commandement d'une expédition destinée au Mexique, où il aborda en 1519. Ce n'est pas ici le lieu de décrire les exploits du héros auquel l'Espagne dut la conquête d'une de ses plus grandes et de ses plus belles provinces du Nouveau-Monde. Nous n'avons à nous occuper que de ses rapports avec l'Église et avec la mission qui fut fondée à Mexico peu après la conquête. Le conquérant, dont la nature vigoureuse et magnanime n'avait jamais connu les lois d'une sévère discipline, avait embrassé un genre de vie plus brillant que moral ; l'amour de la gloire et la soif des richesses semblaient les mobiles uniques de sa conduite. Cependant une foi profonde animait son cœur et ne permettait pas à ce génie mâle et vigoureux de s'oublier complétement dans les choses purement vaines et passagères. Il ne perdait pas de vue et il rappelait sans cesse à ses compagnons d'armes que leur mission était de répandre les lumières de la foi parmi les peuples de ces régions endormies dans les ténèbres du paganisme. Son étendard devait, par ses emblèmes, leur rappeler cette haute vocation : une croix formée par des bandes bleues et blanches surmontait cette inscription : « Amis, suivons la croix ; si nous sommes fidèles, nous vaincrons par ce signe (1). » Il lui semblait que son expédition était une sorte de croisade ayant pour but la gloire de Dieu et le salut des peuples. Aussi comptait-il sur l'assistance d'en haut, et il s'imaginait sou-

(1) Prescott, *Conquête du Mexique*, I, 205, 213.

vent voir S. Jacques lui-même, le patron de l'Espagne, venir à son aide (1). A peine débarqué dans l'île de Cozumel, Cortez précipita les idoles d'un temple païen et y plaça une statue de la Ste Vierge. Le chapelain de l'armée, le P. Olmédo, y célébra le saint sacrifice, et encouragea par sa prédication les insulaires à embrasser l'Évangile. Il en fut de même à Tabasco, à Cempoalla, où Cortez déclara qu'il fallait que le jour même de son arrivée le culte des idoles et les sacrifices humains fussent abolis, devrait-il lui en coûter la vie (2); puis à Tlascala, où le P. Olmédo eut toutes les peines du monde à le détourner d'un procédé analogue, qui devait détruire tout le succès de l'entreprise et mettre en danger la vie de son armée (3); enfin à Mexico, où Cortez, ne trouvant pas que son chapelain montrât assez de dévouement, allait souvent, entraîné par son zèle, expliquer lui-même les vérités de la foi aux indigènes.

La première chose que le conquérant eut à cœur, après la prise de Mexico, fut de faire faire une solennelle procession où l'on porta l'image de la sainte Vierge et chanta les litanies, pour remercier Dieu d'avoir couronné d'un complet succès la croisade qui devait abolir le paganisme de ces contrées. On a prétendu que tous ces actes de Cortez n'étaient qu'hypocrisie ou abus de religion, parce que ces mains si actives à élever la croix s'étaient partout souillées de sang; mais on ne peut méconnaître qu'une foi vraie, profonde et sérieuse, qui par elle-même, d'après la doctrine de l'Église, ne justifie pas, peut se joindre à bien des imperfections, et que le péché, le vice, la passion n'excluent pas la foi et ne la rendent pas inutile; car la foi est le dernier lien qui rattache l'homme déchu à la grâce, le maintient dans l'Église, et elle peut devenir pour lui la condition de son retour à la vertu. C'est pourquoi l'Église entretient avec tant d'ardeur, même parmi les peuples et les individus les plus démoralisés, la foi qui seule peut les relever un jour, la foi sans laquelle leur régénération est impossible. On ne saurait méconnaître que, par une grâce singulière de la Providence, parmi les conquérants et les premiers colonisateurs de l'Amérique, au milieu de leurs crimes et de leur corruption, il y eut une foi si vive, un zèle religieux si ardent, parfois un enthousiasme chrétien si vigoureux et si fécond, que la religion poussa dans l'Amérique espagnole des racines bien plus profondes que dans aucune autre colonie du Nouveau-Monde. De là aussi le nombre considérable de prêtres dévoués et d'évêques courageux qui, dès les premiers temps, se signalèrent dans cette terre nouvelle, tels que Montésino, Las Casas, Quiroga, Toribio Motolinia, J. Turibius de Lima, Ortiz, évêque de Sainte-Marthe, Acosta et tant d'autres.

Immédiatement après la prise de Mexico, le P. Olmédo, qui était comme l'esprit tutélaire de Cortez, profita d'une procession solennelle d'actions de grâce pour rappeler les soldats à la modération et à la douceur envers les malheureux Indiens, et jamais, depuis lors, l'Église n'a manqué de plaider hautement la cause de l'humanité, par la bouche de ses prêtres, au milieu du bruit des armes et des troubles les plus violents des révolutions américaines.

Cortez prouva combien il voulait sérieusement implanter le Christianisme dans sa conquête par les demandes nombreuses qu'il adressa à la cour d'Espagne pour en obtenir de solides ouvriers évangéliques, de véritables apôtres. « J'ai prié, il y a longtemps, écrit-il à l'empereur Charles-Quint, Votre Altesse de m'envoyer des évêques et des prélats ca-

(1) Prescott, I, 227.
(2) Ibid., I, 284.
(3) Ibid., p. 378.

es de servir Dieu et de convertir les
ens ; aujourd'hui je suis d'un avis
raire : je supplie Votre Altesse de
voyer de pauvres religieux qui ne
t remplis que du zèle des âmes. Les
ues et les prélats qui viendraient
e pourraient malheureusement pas
pêcher, comme nous le voyons,
nos péchés, parmi leurs collègues
Occident, de dissiper le bien de
se dans le luxe ou le plaisir, ou de
tribuer à leurs parents. Si les in-
es, qui sont habitués à punir avec
rnière rigueur de la loi les moin-
déviations morales de la part de
prêtres (païens), voyaient les af-
de l'Église et le service du culte
entre les mains des chanoines et
utres dignitaires, et s'ils appre-
t qu'en même temps ils mènent
ie aussi profane qu'ils l'ont mal-
usement menée *en estos reynos*,
résulterait qu'ils mépriseraient in-
blement notre foi et la tiendraient
une chose ridicule, *y tenerla
osa de burla*. Que Votre Altesse
donc ne m'envoyer que des moi-
me vie exemplaire, parmi lesquels
t, comme le grand éloignement
ne en fait une nécessité, des dé-
apostoliques, à qui le Saint-Père
ra les pouvoirs étendus néces-
à des peuples si éloignés de tout
de salut et si exposés aux dan-
péché (1). »

lettre est un frappant témoi-
du sentiment profondément reli-
qui se conservait au milieu des
tances les plus défavorables, et
les chutes les plus graves, parmi
miers conquérants de l'Améri-
combien, dans ces temps catho-
les esprits les plus mondains en
ce comprenaient l'autorité, la mission et la vertu de l'Église, malgré les imperfections de ses propres dignitaires. Charles-Quint exauça la prière de Cortez ; il envoya (1) des Franciscains de la stricte observance, dont la pauvreté et l'austérité conquirent bientôt le respect universel. « C'étaient des hommes, dit Prescott (2), d'une pureté irréprochable, nourris de la science des couvents, qui, comme la plupart de ceux que l'Église romaine avait chargés de semblables missions apostoliques, ne tenaient aucun compte des sacrifices personnels nécessaires à la sainte cause à laquelle ils s'étaient consacrés. » Ceux qui ne voient dans la lettre de Cortez qu'un témoignage de la dépravation de la prélature espagnole devraient avouer que d'un autre côté elle fait des moines un éloge qui compense le blâme.

Lorsque ces pauvres moines s'approchèrent de Mexico, Cortez marcha au-devant d'eux à la tête d'un brillant cortége. Il descendit de cheval, en présence de tout le peuple, et baisa, en s'agenouillant, le manteau du P. Martin de Valence, supérieur des missionnaires franciscains. Les indigènes furent stupéfaits de voir l'humilité de leurs fiers conquérants devant des hommes auxquels leurs pieds nus et leurs vêtements déchirés donnaient l'apparence de mendiants. Comargo, l'historien des Indes (3), déclare que c'était un des spectacles les plus héroïques auxquels il eût assisté de sa vie. Cortez, par ce simple acte, rendit certainement à la mission le service le plus signalé qui fût en son pouvoir, et c'est au secours qu'il lui prêta constamment, au respect qu'il lui témoigna dans toutes les circonstances, que l'Église dut une grande partie des conquêtes qu'elle fit sur ce peuple sauvage, habitué à obéir à l'autorité, qu'elle

tez, *Rel. Quart.*, dans Lorenzana,
de Nueva-España, p. 391-394, et dans
ada, *Monarquia Indiana*, t. III, p. 2-3.

(1) *Voy.* AMÉRIQUE.
(2) II, 348.
(3) Dans Prescott, l. c.

dut surtout le pouvoir qu'elle parvint à exercer parmi les Espagnols si indisciplinés et si impatients de tout joug.

Cortez mourut en recevant les sacrements de l'Église, le 2 décembre 1554, près de Séville. Son corps repose dans la chapelle de l'hôpital Jésus de Nazareth, à Mexico. On a, sur les conquêtes de Cortez, trois lettres écrites par lui-même à Charles-Quint et traduites par M. de Flavigny (1778, in-12). La meilleure édition de l'original parut à Mexico, 1770, in-4°, sous ce titre : *Historia de Nueva-España, escrita por su esclarecido consquistador Hernan Cortes*, *aumentada con otros documientos y notas*, publiée par don Fr.-A. Lorenzana, archevêque de Mexico.

KERKER.

CORTEZI (ALEXANDRE et PAUL), deux frères dalmates qui se distinguèrent à la fin du quinzième et au commencement du seizième siècle par leur érudition, surtout comme humanistes. Alexandre devint secrétaire apostolique à Rome et célébra les exploits de Mathias Corvin, roi de Hongrie, dans un poëme lyrique en vers latins, dont il existe encore une moitié imprimée en 1804 par le docteur Rumy. Paul mourut en 1510 évêque d'Urbin. Il s'était fait remarquer dès l'âge de vingt-trois ans par un dialogue sur les savants d'Italie, *Dialogus de Hominibus doctrina claris*. Mais une œuvre beaucoup plus célèbre fut son commentaire sur P. Lombard, *Commentarius in Petri Lombardi Sententias*, dédié au Pape Jules II, imprimé après sa mort par Béatus Rhénanus, en 1540, et qui est écrit dans un latin très-élégant, mais dont on a beaucoup blâmé le style, précisément parce qu'il se sert de beaucoup d'expressions profanes pour rendre les idées religieuses. Du Pin, dans sa *Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. XIV, p. 116, porte un jugement favorable sur cet ouvrage ; mais il n'accorde pas les mêmes éloges à un autre travail, très-vanté par d'autres écrivains, *de Cardinalitia dignitate*. Le critique regrette l'absence d'un plan méthodique et d'une exposition une et suivie. On trouve une biographie complète de Cortezi, par Dominique-Marie Manni, dans l'édition du *Dialogue* cité plus haut, publiée à Venise en 1734.

CORVÉE DES PAROISSIENS POUR LA CONSTRUCTION DES ÉGLISES. *Voy.* IMPOSITION POUR LES BATIMENTS.

CORVEY (COUVENT ET ÉCOLE MONASTIQUE DE), *Nouvelle Corbie*. Lorsque Charlemagne (1) eut vaincu les Saxons, distribué leur pays en diocèses et y eut fondé des évêchés, il songea à établir un couvent dans la contrée la plus peuplée et la plus fertile de la Saxe, le long du Wéser. En 797 il avait établi son campement d'hiver à Herstelle, près du Wéser ; il y avait bâti une église et tenu une assemblée d'évêques et de grands de l'empire. Il possédait dans les environs une villa royale nommée Huxori, aujourd'hui Höxter, et il avait promis, dit-on, après les victoires qu'il avait remportées dans ces parages sur les Saxons, d'ériger, en l'honneur de S. Étienne, une abbaye royale sur le terrain même de sa villa. Il en avait souvent parlé durant son séjour à Huxori, et notamment en 802 il s'en était entendu avec les nobles saxons de la contrée qui avaient embrassé le Christianisme. Mais ses immenses préoccupations et les dispositions mobiles des Saxons l'avaient empêché de réaliser son plan. Cependant il en avait préparé en quelque sorte les éléments en transplantant beaucoup de Saxons convertis dans les couvents franks, afin que, formés par l'enseignement et l'exemple, ils pussent, à leur retour, répandre dans leur patrie la semence recueillie ailleurs. Il en avait principalement envoyé dans l

(1) *Voy.* CHARLEMAGNE.

ouvent de Corbie (1), en Picardie,
ù fut en effet mûri le projet de fonder
n couvent en Saxe. Le supérieur de
orbie était alors le fameux abbé *Adel-*
ard, fils de Bernard (frère du roi Pé-
n) et petit-fils de Charles Martel, qui
n-seulement était uni à Charlemagne
r les liens du sang, mais encore par
mêmes pensées et les mêmes inten-
ns. Ce saint homme était en singu-
re estime auprès de Charlemagne,
l'appelait souvent en conseil dans les
ires les plus importantes de l'empire.
elhard s'entretint avec les Saxons
Corbie de la possibilité d'établir un
vent dans leur patrie, et sa proposi-
 fut accueillie avec enthousiasme.
jour qu'il exprimait son désir à cet
d, Théodrade, un des frères du
vent, Saxon de noble race, se leva et
« Je connais dans les terres de mon
 un lieu convenable, solitaire,
vu d'une source, et j'essaierai de
enir pour cette fondation. » La
osition fut accueillie avec joie, et
envoya Théodrade dans sa patrie
y jeter les fondements de l'œuvre
elle. Théodrade trouva plus de dif-
és qu'il n'en avait prévu, et Adel-
fut sur ces entrefaites chargé des
ts de Charlemagne en Italie. Il y
n point d'arrêt. Charlemagne mou-
Adelhard revint à Corbie. Indirec-
nt accusé par le successeur de
emagne et soupçonné de trahison,
envoyé en exil dans l'île de Noir-
er, et dut être remplacé par un
abbé, conformément aux ordres de
le Débonnaire. Le choix des moi-
mba sur un des plus jeunes disci-
un des amis les plus dévoués de
n abbé, portant comme lui le nom
lhard. Le nouveau supérieur mit
sa gloire à suivre les traces de son
 et prit surtout à cœur de réaliser
jet d'une fondation en Saxe. Il tint conseil, et Walon, frère d'Adelhard l'ancien, s'associa avec ardeur au projet de son supérieur. On soumit avant tout le plan de cette pieuse entreprise à l'empereur, afin d'obtenir son agrément et son assistance.

Louis se trouvait à la diète de Paderborn, où l'abbé alla le rejoindre (815). L'empereur approuva le projet, et son avis fut partagé par Hathumar, évêque de Paderborn, et par les grands réunis autour de leur souverain. Adelhard, chargé de réaliser le projet, se mit à l'œuvre. Les parents du frère Théodrade, nobles Saxons des contrées du Wéser, consentirent alors à céder un terrain dans leurs propriétés. C'était une localité silencieuse et retirée, dans la forêt de Sollinge, nommée Hethi, précisément au lieu où se trouve aujourd'hui la maison de chasse de Neustadt, appartenant aux princes de Brunswick, et où, depuis la première mission de Théodrade, quelques hommes pieux s'étaient retirés et vivaient en ermites. Adelhard y bâtit, en 816, en partie aux frais de la congrégation de Corbie, un petit couvent dont il nomma Adalbert supérieur. De retour à Corbie, il envoya plusieurs religieux distingués dans la nouvelle fondation. Les moines cultivèrent avec ardeur le désert qui leur était échu en partage, élevèrent de modestes habitations, ouvrirent une école, et ces pieux et humbles commencements suffirent pour répandre promptement la lumière de l'Évangile dans toute la contrée environnante. On vit alors beaucoup de nobles saxons embrasser la vie monastique; le nombre des moines augmenta de jour en jour; les bâtiments ne suffirent plus, et la congrégation fut obligée de se séparer en trois sections qui eurent chacune leur prieur. Cependant Adelhard l'ancien était rentré en grâce auprès de l'empereur; il revint, plus honoré que jamais, dans le monastère de Corbie. Lorsqu'il

(1) *oy.* CORBIE.

apprit que ses disciples avaient réalisé sa pensée de prédilection, il partit pour la Saxe, voulant voir de ses yeux l'œuvre de ses frères. Leur situation lui parut triste : ils vivaient pauvrement dans leurs bois solitaires, sur un terrain stérile, auquel leurs labeurs ne pouvaient arracher que de maigres moissons, et leur demeure était aussi incommode que leur sol aride. Adelhard vint, autant que possible, au secours de ses frères, leur fit de riches présents; mais il ne put suffire à tout. Enfin, en 819, un horrible ouragan et un tremblement de terre ayant dévasté ce sol si péniblement cultivé et troublé la source, unique richesse du lieu, Adelhard, son frère Walon et quelques autres ecclésiastiques distingués s'adressèrent à l'empereur, en le suppliant de leur permettre de choisir un autre endroit, dans la même contrée, appartenant à Walon, pour y transporter le couvent. L'empereur y consentit; et alors Adelhard, Walon, et plusieurs des maîtres qui rendirent bientôt ce couvent célèbre, choisirent un endroit près de la villa royale, dont la situation aux bords du Wéser rappelait aux frères la position de leur chère Corbie aux bords de la Somme. Tous les moines y furent solennellement réunis. Le terrain était encore nu; une tente abritait l'évêque et les choses saintes. Les frères se mirent en prière, chantèrent des psaumes, supplièrent le Seigneur de bénir le sol et de faire prospérer la maison qu'ils allaient y bâtir. L'évêque Badurad consacra la première pierre du monastère, planta la croix au lieu où l'on posa les fondements de l'autel. On appela le nouveau couvent Corbie, *Corbeja nova*, dont les Allemands firent plus tard Corvey, et on le plaça sous l'invocation de S. Étienne (822). Les moines quittèrent, dès l'automne, l'ancienne demeure, où ils étaient restés sept ans, et vinrent, le vénérable abbé Adelhard en tête, prendre possession de la nouvelle Corbie, en chantant des cantiques, portant les croix, les reliques, les vases sacrés à travers les vieux chênes de la sombre forêt de Sollinge, et leurs cœurs s'épanouirent à la vue de la riante et riche vallée qui allait les abriter. Toute la contrée était sur pied, grands et petits, enfants et vieillards, et la première messe fut chantée solennellement devant une immense assemblée.

Tels furent les commencements de la nouvelle Corbie. Les travaux marchèrent rapidement; le couvent fut bientôt achevé. Adelhard le jeune, qui avait été réélu abbé de Corbie l'ancienne, vint, en 823, visiter le monastère et saluer son père et son maître, qui, dans l'intervalle, avait fait un voyage en France et rapporté de Corbie le modèle des règles et des institutions de la maison affiliée. Désirant faire plus encore, il envoya son frère Walon, Adelhard le jeune et Warin à l'empereur, pour le prier d'accorder au nouveau couvent les droits et les immunités du couvent de Corbie de France. Par un diplôme de 823, daté d'Ingelheim, dans lequel il se nommait le fondateur du couvent, l'empereur lui accorda non-seulement les priviléges désirés, mais encore le dota royalement (1). Dès l'année suivante il lui concéda de nouveaux priviléges, des immunités complètes et des revenus importants. La renommée du couvent se répandit avec une rapidité inouïe; on accourut de toutes parts pour y chercher enseignement et consolation, et chacun se faisait un honneur et un devoir de doter le couvent et de l'enrichir de présents. En 826, l'empereur lui fit don de la petite abbaye de Bénédictins fondée par Charlemagne dans le château fort de Éresbourg (Stadberg), en y ajoutant toute espèce de domaines et de revenus; sa femme

(1) Schaten, *Annal. Paderborn.*, lib. II, ad ann. 823.

lith y joignit, de son côté, de riches leaux. Quelque considérables que sent les dons impériaux, ils furent assés par la libéralité presque illiée de beaucoup de personnages riches généreux, qui accrurent tellement la une du couvent qu'ils lui valurent, s la suite, la puissance et l'autorité ne abbaye princière de l'empire, et u moment de son abolition on put ner un évêché de ses débris (1).

cole du couvent de Corvey. Les nes n'acceptèrent pas les biens qu'on a à l'église et à l'abbaye pour mener vie paisible et commode; ils ne s'en irent que pour leurs nécessités les urgentes. Le reste ils le consacrè- aux pauvres et aux nécessiteux, à fondations pies, à des œuvres sain- Qu'est-ce qui pouvait pousser leurs emporains à les enrichir ainsi? Ils ient avec surprise les fruits que it, grâce aux labeurs de ces infa- les travailleurs, une terre stérile t leur venue, et quelque abondantes, ue magnifiques que fussent les dons faites au couvent, les grâces uelles qu'il répandait dans le pays en au loin étaient plus magnifiques s abondantes encore.

ducation et l'instruction du peuple, ture des arts et des sciences, la gation du Christianisme depuis la jusqu'aux peuples païens du nord urope, tels étaient les bienfaits qui laient du monastère de Corvey e d'une inépuisable source; car ntemporains ne tarissent pas en sur les services rendus par les s de Corvey. Les maîtres savants ommés qui vinrent de l'ancienne e, tels que Gislemar, qui plus tard a Harald, roi de Danemark, et devint évêque dans ce royaume; S. Anschaire, l'apôtre des Danois, des Norvégiens et des Suédois; le savant Pascase Radbert (1), valurent à la nouvelle école une renommée qu'elle conserva intacte à travers les âges. Le nombre des religieux s'éleva jusqu'à trois cents, et tous se montrèrent infatigables dans leur vocation, sentant profondément la mission qu'ils avaient à remplir à une époque d'ignorance et de barbarie. Vingt-quatre maîtres des saintes Écritures professaient, aux temps les plus florissants du couvent, les sciences théologiques, à côté desquelles s'enseignaient les langues grecque et latine, les mathématiques, la médecine et l'astronomie. Les moines ne cessaient d'enrichir leur bibliothèque, tant de leurs propres écrits que de la copie des œuvres classiques de l'antiquité, dont l'Allemagne doit en grande partie la conservation à la nouvelle Corbie. C'est ainsi, pour n'en donner qu'un exemple, que les cinq premiers livres de Tacite, qu'on croyait généralement perdus, furent trouvés à Corvey et offerts au Pape Léon X, qui en fut tellement réjoui qu'il fit cadeau de cinq cents ducats à celui qui les lui apporta. Les moines rédigèrent dès l'origine l'histoire des hommes qui se firent remarquer parmi eux par leur science, leur sainteté, leurs services, leur renommée; ils réunirent principalement tout ce qui avait rapport à la grande œuvre des missions du Nord. Malheureusement cette bibliothèque si précieuse devint, durant la guerre de Trente-Ans, la proie de l'incendie et du pillage. Empereurs, rois, comtes, nobles de tous les rangs envoyaient leurs fils à l'école de Corvey puiser à une source pure la foi, la morale et la science; on tirait du couvent une foule d'hommes qui arrivaient aux honneurs, aux dignités, aux charges les plus impor-

oy. *Codex traditionum Corbejensium, iticis atque histor. ac tabulis geograph. log. illustratus, etc.*, par Joh.-Fr. Falke, 752. Conf. *Trad. Corbeiensis*, publ. par ul Wigand, Leipzig, 1843.

(1) *Voy.* Gislemar, Anschaire, Radbert.

tantes de l'Église et de l'État. « Corvey, dit Dithmar de Mersebourg, était la mère des couvents, l'ornement de la patrie, la merveille de la Saxe, l'honneur de toute l'Allemagne. » Tandis qu'à l'intérieur du couvent les religieux vivaient dans le silence et la simplicité, servant le Seigneur, cultivant les sciences, enseignant les peuples, et que leur maison était comme un port, un refuge, un saint asile pour les pauvres, pour les malades de l'âme et du corps, pour les écoliers dans le besoin, pour les pèlerins fatigués, elle étendait son influence au dehors sur toutes les contrées, par les missionnaires dévoués qu'elle envoyait partout, et qui, exerçant leur apostolat aux confins de l'Europe, gagnaient aux États chrétiens des alliés, des amis, des frères, parmi les peuples jusqu'alors ennemis de l'Évangile et de toutes les nations fidèles.

A peine Corvey fut fondé qu'on vit S. Anschaire et Gautbert, Gislemar et Witmar, envahir en quelque sorte les royaumes scandinaves et les conquérir à la foi. Ils allaient à pied, pauvres et souvent affamés, à travers ces contrées froides, âpres, incultes et hostiles, semant la parole de Jésus-Christ parmi les barbares. Alors fut fondé l'archevêché de Brême et de Hambourg, et une série non interrompue d'évêques illustres, tous moines de Corvey, se succédèrent sur le siége métropolitain du nord de l'Allemagne. D'autres missionnaires sortis de Corvey étaient descendus dans l'île de Rügen et avaient exercé leur apostolat parmi les peuples vendes et slaves de l'Allemagne septentrionale; et ce fut encore un moine de Corvey, S. Adalbert, plus tard archevêque de Magdebourg, qui, envoyé en Russie par l'empereur Othon, après la conversion de la reine Hélène, conquit au Christianisme les peuples barbares soumis au sceptre de cette princesse (959).

Nous renvoyons ceux qui voudront connaître le grand nombre de personnages saints et célèbres qui appartinrent à ce monastère à l'ouvrage suivant : *C.-F. Paullini Theatrum illustrium virorum Corbejæ Saxonicæ*, Ienæ, 1686. Quant à la chronique de Corvey, *Chronicon Corbeiense*, qui a été vivement contestée dans les notes de Wedekind, t. I, p. 374-399, on peut voir l'ouvrage couronné de S. Hirsch et G. Waitz, dans les *Annuaires de l'empire d'Allemagne sous la maison de Saxe*, de Ranke, Berlin, 1839, et la dissertation du Dr Schumann sur le *Chron. Corbej.*, Göttingue, 1839. Cf. aussi *Sources de l'histoire de Corvey*, du Dr Paul Wigand, Leipz., 1841, ainsi que son excellente *Histoire de l'abbaye princière impériale de Corvey et des villes de Corvey et de Höxter*, Höxter 1819.

SEITERS.

CORVIN (JEAN). *Voy.* HUNYADES.

COS (Κῶς), ancien nom d'une petite île qui fut mise par les Grecs au nombre des Sporades. Le texte grec des Machabées, I, 15, 23, et des Actes, 21, 1, met Cô pour Coa à l'accusatif. On peut conclure qu'il est question dans ces textes de l'île de Cos, connue des Grecs, de ce que, aux Actes, 21, 1, Cos est cité entre Milet et Rhodes. Cos, d'après Strabon, est à 40 stades du continent, et, d'après Pline, à 15 milles d'Halicarnasse, en Carie. D'après Strabon, l'île a 550 stades de circuit; elle est très-fertile, surtout en vin. On retrouve l'ancien nom de cette île dans le *Stanchio* moderne, formé du grec εἰς τὰν Κῶ. A l'est de Cos se trouvait la ville de Cnide (1), au nord-est la ville d'Halicarnasse.

COSCIA (le cardinal). *V.* BENOIT XIII et INNOCENT XII.

COSIMO. *Voy.* COSME DE MÉDICIS.

COSME DE MÉDICIS, né en 1383, était fils de Jean de Médicis, qui fut, à

(1) *Voy.* CNIDE.

ropement dire, le fondateur de la granur de sa famille à Florence. Ce respecble vieillard, au moment de mourir, nna à ses deux fils, Cosme et Lorenzo, sages avis sur la manière dont ils urraient arriver aux dignités politiques leur patrie, et leur déclara avec une ble fierté qu'il n'avait jamais sciement lésé personne, et qu'il avait fait à acun autant de bien qu'il l'avait pu(1). sme s'était, dès le vivant de son père, onné avec ardeur aux affaires de comrce, qui avaient valu d'immenses tesses à la famille des Médicis, et c plus de zèle encore aux affaires du vernement, et il avait acquis une si nde considération et une telle innce qu'il fut choisi par Balthasar sa (Jean XXIII), aspirant au Saintge, parmi les hommes marquants l'accompagnèrent au concile de stance (2), auquel il était appelé à paraître (1414). On sait que Cossa ta Constance malgré son serment, que le concile eut exigé l'abdication ntaire des trois Papes. Se sentant fort 'appui de Frédéric, duc d'Autriche, rendit à Schaffhouse le 21 mars et descendit de là le long du Rhin; , obligé bientôt après à chercher refuge dans une fuite précipitée, rminée par l'élection au trône ponl d'Otto Colonna, sous le nom lartin V, Cossa ne fut point abanié par Cosme, qui voulut rester dans le malheur à celui qu'il avait dans la prospérité. Cosme racheta rix d'une grosse somme d'argent le eureux Cossa des mains du duc de re, qui l'avait arrêté dans sa fuite, donna pour le reste de ses jours ile assuré dans Florence. Lorsque pe légitime se rendit dans cette Cossa, grâce à l'intervention des Médicis, fut élevé à la dignité de cardinal, avec le privilége d'occuper toujours le premier rang dans les réunions du sacré collége. Le nouveau cardinal ne jouit pas longtemps de cet honneur, car il mourut dès 1419, laissant d'incroyables richesses, dont plus tard on accusa faussement les Médicis de s'être emparés(1). Cosme acquit de plus en plus de considération parmi ses concitoyens par son humanité, sa noble condescendance envers les grands, sa généreuse bienveillance envers les basses classes; aussi, dit Voltaire, nulle famille n'arriva par des voies plus légitimes au pouvoir que celle des Médicis (2).

Lorsqu'en 1433 Rinaldo degli Albizi, à la tête des Guelfes, qui, malgré la haine qu'ils portaient au clergé, conservaient toujours une certaine popularité, eut été élu gonfalonier, Cosme, qui portait ombrage à la nouvelle administration, fut emprisonné, et bientôt après il fut résolu qu'il serait exilé à Padoue pour dix ans; mais il parvint à séduire ses gardiens, s'échappa de sa prison, se rendit à Venise, où il fut parfaitement accueilli et où il établit sa résidence. Il prouva la reconnaissance que lui avait inspirée cet accueil en fondant une magnifique bibliothèque au couvent de Saint-George et en la léguant à la ville (3). Durant son séjour à Venise Cosme fut fréquemment visité par le savant Camaldule Traversari, helléniste célèbre. Au bout d'un an, les nouveaux magistrats de Florence étant des amis des Médicis, Cosme put rentrer dans sa patrie. A dater de ce moment tout tourna à son avantage, et les événements heureux qui se succédèrent sans interruption le

Machiavelli, *delle Istorie Fiorentine*, ann. 1428.

Voy. CONSTANCE (concile de).

(1) *Voy.* Roscoe, *Laurent de Médicis*.

(2) *Essai sur les Mœurs*, vol. II, p. 282, édit. de Genève.

(3) Cette bibliothèque existait encore en 1614 lorsqu'on rebâtit le couvent; elle a été dispersée depuis. Conf. Tiraboschi, *Istoria della Letteratura Italiana*, vol. VI, p. 1, p. 102.

mirent en état de suivre son goût pour la science et d'encourager les savants. Il en eut une excellente occasion lorsqu'après la chute de l'empire grec de Constantinople les savants de Byzance affluèrent en Occident.

Les nombreux ouvrages qui lui furent dédiés prouvent combien il se montra favorable aux lettrés de l'époque. C'est à cette faveur que le monde dut la découverte de plusieurs ouvrages importants de l'antiquité. C'est ainsi, par exemple, que Poggio, prêtre érudit, soutenu par les encouragements de Cosme, trouva dans le couvent de Saint-Gall une copie complète des œuvres de Quintilien, qui jusqu'alors n'existaient que dans des copies mutilées, déterra les *Argonautes* de Valérius Flaccus, et découvrit en Allemagne et en France plusieurs discours inédits de Cicéron.

Ces découvertes stimulèrent de toutes parts la recherche des manuscrits des anciens, et Cosme et son frère fournirent avec le plus généreux empressement toutes les sommes nécessaires à ces précieuses enquêtes. On reconnut l'utilité des études classiques dans les discussions du concile transféré, en 1439, de Ferrare à Florence, où fut conclue l'union des Églises latine et grecque ; et Cosme fut tellement saisi d'enthousiasme pour les écrits de Platon, qu'Aurispa avait apportés en Italie en 1423, qu'il résolut de fonder à Florence une académie platonicienne, à l'aide du savant Marsile Ficin. Les recherches des manuscrits latins, grecs, hébreux, chaldéens, arabes et indiens, continuèrent, et tout ce qu'on découvrit devint le fondement de la célèbre bibliothèque des Médicis. Cosme acquit aussi la bibliothèque de Nicolo Nicolini, après la mort de celui-ci, et il la mit à la disposition du public dans le couvent des Dominicains de Saint-Marc, à Florence, qu'il avait lui-même fondé à grands frais.

Cosme mourut comme un sage, le 1er août 1464, transmettant à son fils les leçons de son propre père, qui lui avait appris à se confier en tout aux soins de la Providence.

Cosme avait fait achever l'église de Saint-Laurent et bâtir l'église et le couvent de Saint-Barthélemy, à Florence; en outre ce fut grâce à ses encouragements que Masaccio et Lippi ornèrent des plus merveilleux chefs-d'œuvre les autels et les églises, que Brunelleschi éleva le dôme de la cathédrale, et que Ghiberti exécuta les admirables portes de bronze de l'église de Saint-Jean, que Michel-Ange déclarait dignes d'être les portes du paradis. — Peu de temps avant sa mort Florence l'avait nommé le *Père de la Patrie*.

On peut voir à l'article PHILOSOPHIE ARISTOTÉLIQUE l'influence exercée sur la science ecclésiastique par la protection que Cosme accorda aux études de l'ancienne philosophie.

FEHR.

COSME ET DAMIEN (SAINTS), dont l'Église célèbre la mémoire le 27 septembre. Il existe un assez grand nombre d'histoires et d'anciennes traditions sur leur compte, mais qui sont si contradictoires, et renferment tant de choses fabuleuses, que Tillemont pensait qu'on pouvait regarder ce qu'on en raconte comme absolument non avenu. Cependant cette opinion n'est pas tout à fait fondée, et, si l'on compare les différents actes dignes de foi donnés par les Bollandistes, il en résulte ce qui suit comme fait historiquement établi.

Cosme et Damien étaient deux frères nés en Arabie, qui pratiquaient gratuitement, et avec un succès presque merveilleux, à Égée, port de Cilicie, la médecine, qu'ils avaient étudiée en Syrie. Aussi les Grecs les nommaient-ils ἀνάργυροι. Animés d'une foi vive, ils cherchaient à répandre la connaissance de Jésus-Christ parmi les païens, et la re-

ommée qu'ils avaient acquise comme ıédecins les signala des premiers parmi :s fidèles qu'on arrêta et voulut conraindre à l'apostasie, lorsqu'éclata la ersécution de Dioclétien. Les deux ères résistèrent héroïquement, furent ɔndamnés au martyre par le préfet ysias, échappèrent miraculeusement à vers supplices, et finirent par avoir tête tranchée. Leurs trois frères *Anime*, *Léontius* et *Euprépius* subirent martyre avec eux, disent les Actes. -Cosme et Damien sont honorés come les patrons des médecins. On les présente d'ordinaire avec des emblèes rappelant leur profession, des vases nfermant des remèdes, des corıes, etc., etc.—Tout ce qu'on peut en re se trouve dans les *Acta Sanctorum ptembris*, t. VII, pages 428 - 478, ges 438-459, où sont énumérées les lises consacrées à ces saints et les ux où se trouvent leurs reliques.

COSME ET DAMIEN (ORDRE DES EVALIERS DE), fondé au temps des oisades, en Orient, et dont les mem:s étaient chargés de soigner les pèles malades, de délivrer les prisonrs. Il suivait la règle de S. Basile. Il fut pas de longue durée.

ɔOSRI (כוזרי), plus exactement *Curi*, est le titre d'un ouvrage philosoco-religieux du savant Espagnol *Jehuda Ha-Levi*, qui florissait vers 40 après J.-C. L'auteur se sert de stoire d'une conversion merveilleuse ır exposer ses spéculations. D'après le roi de Cusar aurait, à la suite n avertissement donné par un ange, faire devant lui, vers l'an 740 de e chrétienne, une comparaison entre religions chrétienne, musulmane et e, et la philosophie aristotélicienne. rabbin aurait, dans cette circons:e, défendu la religion juive avec tant :lat que tous ses adversaires se sent avoués vaincus. Jehuda Ha-Levi ɔorte la conférence, et fait, sous la forme d'un dialogue, l'apologie du mosaïsme rabbinique. Peu importe, quant à la valeur spéculative du livre, que le royaume et le roi de Cusar et sa conversion soient une réalité ou une fiction; toutefois on peut rappeler qu'Herbelot nous a fait connaître (1) un royaume des Chazares, dans la Russie méridionale actuelle, aux bords du Volga. Des recherches modernes (2) nous ont donné des renseignements plus exacts encore sur ce royaume, qui comprenait, au huitième et au neuvième siècle, toutes les races finnoises et tatares aux bords de la mer Caspienne et de la mer Noire. Il a été aussi constaté que les rois des Chazares embrassèrent le judaïsme, et que les Juifs étaient fort nombreux dans leur royaume (3).

Il est hors de doute que la lettre du roi juif des Chazares Joseph, que R. Chasdai-Ben-Isaac reçut, donna à l'auteur l'idée de son livre. Ce R. Chasdai remplissait à la cour d'Abdor-Rahman-Ben-Mohammed, le 8e des Ommiades espagnols (de 912 à 961 après J.-C.) (4), une importante fonction, qui lui donna l'occasion de recevoir par des ambassadeurs, notamment de Constantinople, des renseignements sur le royaume juif des Chazares. Il profita de cette occasion pour écrire au roi des Chazares, et reçut une réponse qui renferme des détails sur l'extension de ce royaume, l'histoire de la conversion du roi Bulan au judaïsme, etc., etc.

Cette lettre, réimprimée dans la pré-

(1) Au mot KHOZAR.

(2) De Sacy, *Chrestom. arabe*. Fræhn, *de Chasaris*, Petropol., 1822.

(3) Neumann, *les Peuples de la Russie méridionale*, Leipzig, 1847, p. 99,101. B. Dorn, *Renseignements de Tabary sur les Chazares, avec des extraits d'Hafis-Abnu, etc.*, dans les *Mémoires de l'Académie de Saint-Pétersbourg*, VIe série, sciences politiques, 1844, t. VI, p. 446-601. D'Ohsson, *les Peuples du Caucase*, Paris, 1828. Conf. l'article CHAZARES.

(4) *Voy.* Casiri, *Bibl. Arab.-Hisp.*, II, p. 200 sq.

face de l'édition de B. Cosri par Buxtorf, était vraisemblablement la base sur laquelle Jehuda Ha-Levi fonda son apologie du judaïsme. L'œuvre est originairement en arabe.

Le célèbre traducteur de R. Jehuda, Aben-Thibbon (qui florissait vers 1160), l'a mise en hébreu, et c'est cette traduction, avec les explications de Jean Buxtorf fils, qui a paru à Bâle en 1660, sous ce titre : כוזרי (*Liber Cosri*). La plus récente édition est : *le Livre Kusari de Jehuda Ha-Levi*, par G. Brecher.

HANEBERG.

COSSA (BALTHAZAR). *V.* JEAN XXIII.

COTELIER (JEAN-BAPTISTE), *Cotelerius*, naquit en décembre 1627 à Nîmes. Son père, pasteur réformé, rentra dans l'Église, fit donner une très-bonne éducation au jeune Cotelier, qui montrait les plus heureuses dispositions, et qui, dès l'âge de douze ans, savait traduire à livre ouvert la Bible grecque et hébraïque. Son père, très-versé lui-même dans ces langues, lui avait transmis son savoir linguistique, et Cotelier en donna des preuves publiques à l'assemblée générale du clergé tenu à Mantes en 1641. Il attira dès lors sur lui l'attention du cardinal de Richelieu, du chancelier Séguier et d'autres hommes élevés par leur rang ou remarquables par leur science, tels que Sirmond et le P. Petau. Une pension que le jeune érudit obtint du clergé le mit en état de se vouer tout entier à la science.

Il étudia la théologie à Paris, fut présenté en 1644 au roi, reçu bachelier en théologie en 1647, et en 1649 membre de la Sorbonne; mais il ne prit ni le grade de licencié ni celui de docteur, parce qu'il ne voulut pas entrer dans les Ordres. C'est donc à tort qu'on en fait parfois un membre du clergé. En 1654 il accompagna l'archevêque d'Embrun, Albuçon, dans son diocèse et y resta pendant quatre ans comme conseiller de l'éminent prélat. Mais, désireux de reprendre ses études et de retrouver ses livres, il revint à Paris en 1659, et y publia en 1660, avec une traduction latine en regard du texte grec, quatre homélies de S. Chrysostome et une traduction de Daniel, faite par ce Père, inédites jusqu'alors, et que Cotelier avait tirées d'un ancien codex du fameux couvent de l'Escurial. Il publia ensuite sa grande et célèbre collection des œuvres authentiques et apocryphes des Pères apostoliques : de *S. Clément de Rome*, *S. Barnabé*, *S. Ignace*, *S. Polycarpe* et *Hermas,* avec de nombreuses et savantes notes, avec les actes des martyres de S. Clément, de S. Ignace et de S. Polycarpe, les Pseudo-Clémentines, les Constitutions et les Canons apostoliques grecs et latins, en deux volumes in-fol., portant en titre : *Patres ævi apostolici*, *sive SS. PP.*, *qui temporibus apostolicis floruerunt*, *opera edita et non edita*, Paris, 1672. Le Clerc en donna deux nouvelles éditions corrigées, à Amsterdam, en 1698 et 1724, en deux gros volumes in-folio. Cette dernière édition de 1724 a des avantages réels sur les précédentes.

En 1667 Colbert chargea Cotelier de revoir et de cataloguer les manuscrits grecs déposés à la Bibliothèque royale. Cotelier y travailla pendant cinq ans, à côté du célèbre Du Cange, et obtint encore de Colbert, en 1676, la chaire de grec au Collége de France. Ses travaux à la Bibliothèque royale et dans celle de Colbert lui firent découvrir beaucoup de documents inconnus, concernant l'Église, qu'il publia, à partir de 1677, en grec et en latin, sous le titre de *Monumenta Ecclesiæ Græcæ*, en trois volumes in-4°. Le troisième volume parut deux jours avant sa mort, qui eut lieu le 12 août 1686. Comme il avait réuni les matériaux d'un quatrième volume, les Bénédictins de Saint-Maur se chargèrent de le publier sous le dou-

ble titre : *Tome IV* et *Analecta Græca, seu varia opuscula Græca hactenus non edita*, 1692.

Cotelier était un savant d'une exactitude rare. Il vivait tellement retiré que, malgré sa bonté, on le prenait pour un misanthrope.

Voyez des détails sur lui dans Du Pin, *Nouvelle Bibliothèque des Auteurs ecclésiastiques*, t. XVIII, p. 186, et dans une lettre d'Étienne Baluze, qui précède le premier volume des *Patres Apostolici* de *Cotelier et Le Clerc*. La Bibliothèque impériale de Paris possède encore beaucoup de recherches manuscrites de ce savant, presque toutes relatives à l'antiquité chrétienne.

Héfélé.

COURAYER (Pierre-François Le) naquit en 1681 à Rouen, devint, en 1697, membre de la congrégation des Chanoines de Sainte-Geneviève, à Paris, en 1706 prêtre et professeur de théologie, et en 1711 bibliothécaire de l'abbaye de son ordre, place dans laquelle il trouva le moyen de satisfaire son ambition littéraire. On s'occupait beaucoup alors du projet de réunir les divers partis religieux, notamment du retour de l'anglicanisme à l'unité catholique, et les savants faisaient de nombreuses recherches à cette occasion. Excité probablement par l'ouvrage d'un ecclésiastique irlandais qui soutenait que l'épiscopat de l'Église anglicane remontait sans interruption jusqu'aux Apôtres, ouvrage que Masson, évêque de Norfolk, et l'archevêque Brucsal avaient publiquement approuvé, Le Courayer fit paraître en 1723, à Nancy, sous le voile de l'anonyme, comme imprimé à Bruxelles, une *Dissertation sur la validité des ordinations anglaises et sur la succession des évêques dans l'Église anglicane*, qui eut une influence décisive sur sa vie. Il prétendait y démontrer que la question de l'ordination ne pouvait faire obstacle à l'union de l'anglicanisme avec l'Église ; car, premièrement, disait-il, on peut prouver qu'il y a une série non interrompue d'évêques anglais remontant aux temps les plus anciens ; deuxièmement, les évêques, au temps de la réforme, étaient tous régulièrement ordonnés, et par conséquent, troisièmement, une nouvelle ordination n'est pas nécessaire pour leurs successeurs.

Cette thèse ne parlait guère en faveur de l'orthodoxie de Le Courayer et présentait de nombreux points d'attaque. Si les évêques anglais qui se séparèrent de l'Église au temps de la réforme avaient été excommuniés, ils étaient non-seulement schismatiques, comme les Grecs, mais hérétiques, et par conséquent on pouvait difficilement supposer chez eux l'intention de consacrer des prêtres dans le sens catholique, sans parler de la forme de l'ordination sacramentelle qui leur manque absolument et de la prêtrise qui doit nécessairement précéder l'épiscopat.

Les adversaires de Le Courayer ne se firent pas attendre. D. Gervaise, abbé de la Trappe, le savant Hardouin, le P. Le Quien, le chanoine Pelletier de Reims et d'autres élevèrent leurs voix contre lui. Il répondit en se déclarant, en 1724, dans le *Journal des Savants*, l'auteur de la dissertation attaquée, et en publia une défense en 1726.

Naturellement les Anglais ne manquèrent pas de traduire une dissertation émanée d'un prêtre catholique qui leur était aussi favorable et de vanter outre mesure le nom de l'auteur. L'affaire devenait grave en France ; le roi et le haut clergé se virent obligés d'intervenir ; car Le Courayer non-seulement maintenait les propositions de sa dissertation, mais il attaquait le saint sacrifice de la messe, la doctrine des sacrements de l'Église, de ses cérémonies, la juridiction ecclésiastique et la primauté du Pape. Tandis que, le 28 mai 1727, l'uni-

versité d'Oxford conférait à Le Courayer le diplôme de docteur en théologie, une assemblée du clergé français, formée de vingt-deux prélats, présidée par le cardinal de Bissy et réunie à Saint-Germain des Prés, condamnait, le 22 avril de la même année, trente-deux de ses propositions. Peu de temps après, c'est-à-dire le 31 octobre, le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, qui jusqu'alors avait été son protecteur, censurait ses écrits, et les tribunaux les condamnaient à être détruits. Le 3 novembre Le Courayer écrivit au cardinal et parut se soumettre; mais les Chanoines de Sainte-Geneviève avaient des motifs de douter de la sincérité de cette soumission: l'abbé, de concert avec tous les membres de la congrégation, excommunia en 1728 l'ancien bibliothécaire de Sainte-Geneviève. Celui-ci écrivit une *Relation apologétique des sentiments et de la conduite du P. C.*, Amsterdam, 1729, et parut prendre une résolution définitive en publiant un *Supplément aux deux ouvrages faits pour défendre la validité des ordinations anglicanes*, Amsterdam, 1732, in-12. On ne sait pas au juste à quel moment Le Courayer se retira en Angleterre; ce fut probablement dans l'hiver de 1732 à 1733, la lettre par laquelle il acceptait le diplôme d'Oxford étant datée du 1er décembre 1732. Il fut bien accueilli; la reine Caroline-Mathilde lui fit donner une pension de 100 livres sterling, et il amassa une fortune assez considérable. Il continua à écrire, mettant son style vif, net et clair, au service des opinions anticatholiques de sa nouvelle patrie. Son principal travail fut la traduction française de l'*Histoire du Concile de Trente*, de Paul Sarpi, qu'il publia en 1736 à Londres, en 2 vol. in-fol., augmentée de notes critiques, historiques, théologiques ou plutôt antithéologiques. Elle fut réimprimée plusieurs fois, à Bâle en 1738, à Halle en 1761-1766, édition pleine de fautes, de lacunes et d'inexactitudes. Le Courayer dédia sa traduction à la reine d'Angleterre, et dans une très-longue préface il se plaignit des persécutions qu'il avait souffertes, en même temps qu'il prouvait dans les notes mêmes de l'ouvrage que ces persécutions n'étaient pas imméritées; il y manifestait contre le Pape et le clergé une haine telle qu'il niait le caractère indélébile de la prêtrise, renversait ainsi le principal argument sur lequel avaient reposé sa fameuse Dissertation, sa Défense et son Supplément, et ne voulait plus entendre parler de l'Eucharistie, de l'Extrême-Onction, du culte des Saints, du Purgatoire, de l'usage du latin dans le culte divin, etc.

Cette traduction de Sarpi ayant été condamnée à Rome, et divers mandements l'ayant signalée à la réprobation des fidèles, Le Courayer publia comme justification de ses notes, en 1744, un *Examen des défauts théologiques où l'on indique les moyens de les réformer*, Amsterdam, in-12 (publié d'abord sans nom d'auteur), dans lequel il apprend aux Catholiques que leurs théologiens ont su, de la simple et pure doctrine de l'Église, fabriquer un inextricable tissu de propositions obscures, de définitions inutiles, d'expressions techniques embarrassantes, qu'ils ont augmenté à plaisir le nombre des hérésies au lieu de tirer quelque instruction solide des travaux apostoliques, critiques et historiques des protestants. Enfin le dernier ouvrage important de Le Courayer fut une traduction française de l'*Histoire de la Réforme*, de Sleidan (La Haye, 1767-1769, 3 vol. in-4°), augmentée, comme toujours, de notes inexactes, hostiles à l'Église catholique, et qui donnent la mesure de la foi qu'on peut ajouter au récit des écrivains protestants quand ils racontent que le religieux excommunié allait assidûment à l'église à Londres et à Eaton, qu'il

resta toujours attaché à l'Église catholique romaine, qu'il continua à prendre le titre de Chanoine de Sainte-Geneviève, et protesta dans son testament de 1774 qu'il mourait dans le sein de l'Église catholique.

Il mourut en 1776 à Londres, âgé de 95 ans, et légua sa fortune à des œuvres de bienfaisance.

HÆGÉLÉ.

COURLANDE (LA), habitée, comme les autres contrées situées aux bords du golfe de Finlande, la Livonie, l'Esthonie et la Lithuanie, par des tribus de Lettons, adopta le Christianisme après qu'il eut été introduit en Esthonie (1) et en Livonie (2). Craignant d'un côté la domination danoise et suédoise, d'un autre côté voulant s'assurer le bras puissant des chevaliers du Glaive livoniens, Lamechin, prince des Courlandais, se déclara prêt à embrasser la religion chrétienne, à reconnaître la suprématie du Pape, à se soumettre à l'archevêque de Riga et aux chevaliers du Glaive. Baudouin, pénitencier et nonce d'Othon, cardinal-légat du Pape en Danemark, envoyé, après la mort d'Albert, évêque d'Apeldern († 1229), pour administrer l'évêché de Riga, adopta la proposition de Lamechin, en 1230, de concert avec l'Église de Riga, l'abbé de Dunemund, tous les marchands, les chevaliers du Christ, les étrangers et les bourgeois de Riga, à condition que :

1° Les Courlandais recevraient, entretiendraient, protégeraient les prêtres qu'on leur enverrait, leur obéiraient et se feraient baptiser, eux, leurs femmes et leurs enfants ;

2° Qu'ils respecteraient comme leur seigneur et père l'évêque que le Pape leur enverrait, et lui payeraient certaines redevances ainsi qu'au reste du clergé ;

(1) *Voy.* ESTHONIENS.
(2) *Voy.* LIVONIE.

3° Qu'ils contribueraient à des guerres nécessitées pour la défense des pays chrétiens et pour la propagation de la foi ;

4° Et que dans le délai de deux ans ils prêteraient hommage au Pape et se dirigeraient en tout d'après ses prescriptions.

Bientôt tous les Courlandais suivirent l'exemple du prince. Le Pape Grégoire IX, auquel, conformément à leur promesse, ils avaient prêté hommage par une ambassade, ratifia tout ce qui avait été fait, et nomma Baudouin évêque de Semigalle et légat pontifical en Finlande, Gothlande, Livonie, Esthonie, Semigalle et Courlande. En 1245 le légat du Pape, Guillaume de Modène, distribua la Courlande en plusieurs diocèses, en assignant le tiers du pays au diocèse de Riga, l'autre tiers au diocèse de Semigalle, et en formant du reste le diocèse de Courlande proprement dit.

Le malheureux exemple donné par le grand-maître de l'ordre Teutonique, Albert de Brandebourg (1), qui embrassa la réforme, eut une triste influence sur la Courlande. Le luthéranisme s'était introduit en Courlande sous *Walter de Plettenberg*, commandeur de Livonie, qui en 1520 avait racheté son indépendance de l'ordre Teutonique, auquel les chevaliers du Glaive de Livonie s'étaient unis dès 1237. Le commandeur de Livonie, *Gotthard Kettler*, qui, par le traité de Wilna de 1561, renonça à tout ce qui appartenait à l'ordre, sauf la Courlande et la Semigalle, et se déclara duc héréditaire de ces deux provinces sous la suzeraineté de la Pologne, rompit complétement les liens qui l'unissaient à l'ordre Teutonique et à la religion catholique. L'apostat, qui songeait à transmettre à sa race ce qu'il avait enlevé à son ordre, fut dignement assisté dans son entreprise criminelle par le

(1) *Voy.* ALBERT DE BRANDEBOURG.

dernier évêque de Courlande, *Jean de Mönnighausen* ou Münchhausen. Celui-ci vendit, en 1559, pour trente mille écus, son évêché au roi de Danemark, vint en Allemagne où il se fit protestant et se maria.

On sait qu'aujourd'hui la Courlande est une province russe, et on comprend combien cette domination est favorable au protestantisme.

Cf. ESTHONIE, LIVONIE, ORDRE TEUTONIQUE. Voy. Raynaldi *Annal. eccl.*, *ad ann.* 1232, n° 1-6; Tetsch, *Hist. ecclés. de la Courlande*, Riga, 1767; Schlözer et Gebhardi, *Hist. de la Lithuanie, de la Livonie et de la Courlande*, Halle, 1785; Voigt, *Hist. de la Prusse;* Curd de Schlözer, *la Livonie et les commencements de la vie allemande sur les bords de la Baltique*, Berlin, 1850. SCHRÖDL.

COURONNE CLÉRICALE. *Voyez* ORDRES.

COURONNE D'ÉPINES (FÊTE DE LA), *Coronæ spineæ festum*, fête particulière à certaines églises. Elle fut probablement instituée d'abord à Paris, au temps de S. Louis. Ce pieux monarque avait reçu en cadeau de Baudouin, empereur latin de Constantinople, la couronne d'épines de Notre-Seigneur. Lorsque les deux ambassadeurs du roi de France arrivèrent à Byzance pour obtenir la remise de cette précieuse relique, ils trouvèrent que les Latins, pressés par des besoins urgents, l'avaient mise en gage entre les mains des Vénitiens. Saint Louis la dégagea et eut la consolation de voir bientôt son royaume posséder ce rare trésor. Il alla jusqu'à Villeneuve au-devant de la procession qui portait la sainte relique, accompagné de sa mère et des nobles du royaume, et ses larmes coulèrent en abondance lorsqu'il aperçut l'instrument de la Passion du Sauveur. C'était le 10 août 1239. Le saint roi marcha nu-pieds, revêtu d'une simple tunique, portant la couronne depuis les portes de la ville de Sens jusqu'à la vieille église de Saint-Étienne. De là, au bout de quelques jours, elle fut transportée à Paris et déposée dans la chapelle de Saint-Nicolas. Mais le pieux roi construisit une magnifique chapelle spécialement destinée à recevoir les saintes reliques. Il déposa dans cet admirable sanctuaire, chef-d'œuvre d'architecture gothique, la couronne d'épines, une portion de la vraie croix, l'éponge et la lance, et confia la garde de ces trésors à un chapitre collégial fondé par lui (1). Cette translation de la couronne d'épines de Byzance en France fut l'origine de la fête dont nous parlons, pour l'Église de Paris. Elle fut bientôt adoptée dans d'autres provinces, ainsi à Lyon, où la messe de la fête est propre (2). Certains ordres religieux, les Cisterciens par exemple, adoptèrent aussi cette fête (3). Au quatorzième siècle elle se propagea en Allemagne (4) et fut, comme on peut le voir dans différents manuscrits, célébrée d'abord le 4 mai, par exemple à Constance, comme le prouve le bréviaire publié par l'évêque Hugues au commencement du quinzième siècle (5), à Mayence, dans l'ordre Teutonique (6), dans le diocèse de Ratisbonne (7). A la demande de l'électeur de Bavière,

(1) La couronne d'épines, qui avait été soigneusement cachée pendant la révolution française, fut, le 10 août 1806, solennellement portée à Notre-Dame de Paris, où, chaque année, le 10 août, elle est exposée à la vénération des fidèles.

(2) Du Brevil, *Theatr. antiquit. Parisiens.*, l. I, p. 104 sq. Guyet, *de Fest. propr. Sanct.*, l. I, c. 1, n. 43. Ferrand, *Disquisit. Reliq.*, l. I, c. 1, n. 43. Bened. XIV, *de Canonizat. Sanct.*, l. IV, p. 2, c. 14, n. 13.

(3) Schulting, *Bibl. eccles.*, Col. Agripp., 1599, t. III, p. I, p. 50.

(4) Marzohl et Schneller, *Liturgia sacra*, IV, 335, note 3.

(5) *Liturgia sacra*, l. c.

(6) Schulting, l. c., *ad marginem*.

(7) Conf. Gretser, *de Sancta Cruce*, l. I, c. 69.

Maximilien-Philippe, qui possédait une épine de la sainte couronne dans sa chapelle électorale de Munich, Innocent XI permit, le 30 janvier 1681, de célébrer l'office et la messe de cette fête le lundi après le dimanche de la Passion, dans la ville de Munich (*et suburbio*) (1). Aujourd'hui elle est presque généralement célébrée dans toute l'Allemagne *aliqua feria VI Quadragesimæ.* L'office, dont les antiennes, les leçons et les chapitres sont en majeure partie tirés du Cantique des cantiques, ch. 3, est parfaitement propre à réveiller une pieuse sympathie pour les souffrances du Sauveur.

Dans le diocèse de Paris, la fête *Susceptio sanctæ Coronæ spineæ, duplex maj.*, est célébrée le 11 août; les leçons du second nocturne rappellent la translation faite sous S. Louis.

Conf. *Breviar. Parisiense, P. æstiv.*, 11 *Aug.*

Kerker.

COURONNEMENT DES EMPEREURS ET DES ROIS. La coutume d'introniser les souverains dans leur suprême dignité par une solennité religieuse est déjà établie dans l'Ancien Testament. Saül, le premier roi des Juifs, fut sacré par une onction sainte (2); il en fut de même de ses successeurs (3). Parmi les empereurs chrétiens, ce fut Théodose le Jeune (4) qui le premier demanda une consécration religieuse. On ignore quel fut le premier roi qui se fit sacrer dans l'Église. Martène nomme Aidanus, roi d'Écosse (5); Fleury, Wamba, roi des Goths (6); Habert, Clovis, roi des Franks (7).

Les souverains de l'ancien empire d'Allemagne étaient consacrés trois fois : à Aix-la-Chapelle comme roi des Romains, à Milan au titre de roi des Lombards, à Rome en qualité d'empereur romain. Le sacre des rois de France avait lieu à Reims. Beaucoup de princes cependant se passaient de cette consécration religieuse, qu'on nommait tantôt *sacre*, tantôt *couronnement.*

L'idée qui en fait la base est la conviction chrétienne que tout prince règne par l'ordre ou la permission de Dieu, qu'il est un instrument dans la main du Tout-Puissant pour récompenser ou punir les peuples. Le fidèle honore en lui le représentant de Dieu dans l'empire temporel; le souverain doit humblement se considérer comme tel; le prêtre et le peuple expriment donc le même vœu en demandant que Dieu dirige son représentant, afin qu'il répande la bénédiction et le bien-être autour de lui. Ce vœu doit porter le prince à réclamer instamment et solennellement l'assistance divine et à se faire bénir et consacrer par le Vicaire de Jésus-Christ sur la terre, ou par un évêque mandataire des pouvoirs du Sauveur.

Les principales cérémonies du sacre consistent en ce qui suit.

1° L'évêque consécrateur rend d'abord le prince attentif aux devoirs d'un souverain chrétien. « Vous êtes sans doute élevé à un rang éminent parmi les hommes, est-il dit, mais ce rang est plein de dangers, de labeur et d'angoisses; cependant, si vous vous rappelez que toute puissance vient de Dieu, par qui règnent les rois, par qui les législateurs décrètent de justes lois, vous sentirez que vous aussi vous avez à rendre compte à Dieu du troupeau qui vous est confié. Vous observerez, avant tout, la piété. Vous vous montrerez, à l'égard de tous ceux qui vous visiteront, doux et affable, comme il con-

(1) Bened. XIV, *de Canoniz. Sanct.*, l. IV, p. II, c. 14, n° 15.
(2) I *Rois*, 10, 1.
(3) II *Rois*, 2, 4; 5, 3. III *Rois*, 1, 39.
(4) Theodos., *Lect. collect.*, l. 2.
(5) *De Antiq. eccles. Rit.*, l. 2, c. 10.
(6) *Hist. eccl.*, l. 39, § 51.
(7) *Archier.*, p. 627.

vient à l'autorité royale. » *Sumis præclarum sane inter mortales locum, sed discriminis, laboris atque anxietatis plenum. Verum si consideraveris quod omnis potestas a Domino Deo est, per quem reges regnant et legum conditores justa decernunt, tu quoque de grege tibi commisso ipsi Deo rationem es redditurus. Primum pietatem servabis. Omnibus te adeuntibus benignum, mansuetum atque affabilem, pro regia tua potestate præbebis* (1).

2° Le prince promet d'être le père de son peuple dans l'esprit de la religion de Jésus-Christ.

3° On chante les Litanies des Saints, pendant lesquelles le prince reste prosterné devant l'autel. Tandis qu'il demande l'esprit de sagesse, de piété et de persévérance, la face étendue sur le sol comme un ver de terre, la communauté des fidèles invoque le Ciel et demande que le Seigneur, qui dirige le cœur des rois comme le cours des ruisseaux, ait pitié du nouveau souverain.

4° Puis vient l'onction avec l'huile, symbole de l'Esprit-Saint qui doit oindre le prince, afin qu'il reconnaisse ce qui sera véritablement utile à son peuple et à lui-même, et qu'il réalise consciencieusement ce qu'il aura reconnu comme bon et juste. Le Pontifical romain ne prescrit que l'onction du bras droit; autrefois, à Aix-la-Chapelle, le prince était oint à la tête, à la poitrine, entre les épaules, aux coudes et aux mains.

5° On présente au prince les insignes de la royauté. Le Pontifical romain désigne comme tels l'épée, la couronne, le sceptre et le trône; le rituel d'Aix-la-Chapelle, l'anneau et le globe impérial. L'épée est le symbole du devoir qu'a le prince de défendre le droit et l'innocence et de punir le malfaiteur. La couronne ou le diadème est le signe de la gloire et de la majesté, semblable à la couronne dont la victoire orne le front du triomphateur. Au moment de la recevoir des mains de l'évêque le prince déclare qu'il ne se tiendra digne de ce symbole de la victoire qu'autant qu'il domptera l'injustice et la tyrannie et fera fleurir le règne de la vérité, de la vertu et de la sainteté dans ses États. Le sceptre rappelle au prince qu'il doit mener le peuple qui lui est confié avec l'amour, la fidélité et la sollicitude d'un pasteur, et donner, en cas de nécessité, sa vie pour ses sujets. Lorsque l'évêque le conduit vers le trône, le prince témoigne, en s'y asseyant, qu'il se croit digne de l'occuper par la grâce de Dieu. En remettant l'anneau au souverain l'évêque lui rappelle qu'il doit protéger avec amour et une fidélité à toute épreuve l'Église catholique, fiancée immaculée de Jésus-Christ. Enfin la transmission du globe impérial, surmontée d'une croix, signifie que le nouveau souverain prend l'engagement de régner comme un monarque chrétien.

6° La prière et le saint Sacrifice, durant lequel le prince communie, terminent la cérémonie.

P.-X. SCHMID.

COURONNEMENT DU PAPE. *Voyez* PAPE.

COURONNÉS (LES QUATRE), *coronati quatuor*. On nomme ainsi les quatre frères, *Sévère*, *Sévérien*, *Carpophore* et *Victor*, qui furent martyrisés à Rome, sous Dioclétien, en 304. Ils étaient, d'après certaines légendes, statuaires et refusèrent de tailler des idoles. Ils reçurent leur surnom de ce qu'on leur enfonça sur la tête des couronnes garnies de fortes épines. Ils furent frappés en même temps de fouets armés de balles de plomb. Leurs corps, déposés sur la voie Lavinienne, à trois milles de la ville, dans une grotte sablonneuse, furent, vers la fin du cinquième siècle, transfé-

(1) *Pontif. Rom.*

‑rés dans une église bâtie en leur honneur ‑t dont Grégoire le Grand parle déjà. ‑ette église existe encore, sous le nom ‑le *Sanctorum quatuor Coronatorum* ‑*nartyrum*, à peu près à moitié chemin ‑ntre le Colysée et Saint-Jean de La‑ran. Elle est le titre d'un cardinal-prê‑re, dont le titulaire actuel est l'arche‑êque de Ravenne, cardinal Falconieri-‑Iellini. Le 8 novembre est le jour con‑acré à leur mémoire. Leurs prétendus ‑ctes sont faux. Cf. Tillemont, *Mémoi‑es*, etc., t. V, art. 49 de *la Dissert.* ‑*ur la persécution* par Dioclétien, et ‑ugène de la Gournerie, *Rome chré‑ienne.*

COUSTANT (PIERRE), savant Béné‑ictin de la congrégation de Saint-Maur, ‑aquit à Compiègne le 30 avril 1654. ‑près y avoir fait ses études au collége ‑es Jésuites, il entra, à l'âge de dix-sept ‑ns, au noviciat des Bénédictins de ‑aint-Remi, à Reims, et fit profession ‑12 août 1672. Il continua ses études ‑us le célèbre Bénédictin François ‑ami, d'abord à Saint-Médard de Sois‑ns, puis à Reims, d'où il fut appelé par ‑s supérieurs à Saint-Germain-des-Prés ‑ur travailler à la nouvelle édition des ‑uvres de saint Augustin qu'on y pré‑rait. Coustant fut spécialement chargé ‑ faire l'examen critique des sermons ‑ grand docteur, dont on était alors ‑cupé, de distinguer les sermons au‑entiques qui devaient former le cin‑ième volume de l'édition complète. ‑s'acquitta de cette délicate et difficile ‑ission avec tant de bonheur que ses ‑nfrères lui confièrent le même soin ‑ncernant les traités du saint évêque ‑Iippone. Outre ce travail de critique ‑ieux et de longue haleine, il fut le ‑llaborateur de dom Martène et de dom ‑bert Morel pour la table du qua‑ème volume, contenant les commen‑res sur les Psaumes, et acheva une ‑ition spéciale des homélies fausse‑ent attribuées à S. Augustin, dans laquelle il indique le véritable auteur de chaque discours ou fait connaître les différentes sources dont ces homélies ont été extraites : *Appendix tomi quinti operum S. Augustini, complectens sermones supposititios, in quatuor classes nunc primum ordine digestos, quibus inserti sunt sermones Cæsarii episcopi Arelatensis.* On attribue, en effet, à S. Césaire beaucoup de sermons pseudo-augustiniens. Coustant rendit les mêmes services pour le cinquième volume, en distinguant également les traités authentiques des opuscules faussement attribués à S. Augustin : *Appendix tomi sexti operum S. Augustini, continens subdititia opuscula.* Les deux dissertations forment aujourd'hui la dernière partie des volumes correspondants de l'édition complète de S. Augustin.

L'activité scientifique de Coustant était dès lors si généralement reconnue que, dom Mabillon ayant obtenu de la congrégation qu'elle entreprendrait une édition complète des œuvres de S. Hilaire de Poitiers, ce travail important fut encore confié à Coustant. Cette édition, commencée en 1687, fut terminée en 1693 et parut sous ce titre : *S. Hilarii, Pictavorum episcopi, opera, ad manuscriptos codices Gallicanos, Romanos, Belgicos, necnon ad veteres edit. castigata, aliquot aucta opusculis, præviis in locos difficiles disputationibus, præfatt., admonitionibus, notis, nova sancti Confessoris vita, et copiosissimis Scripturarum, rerum, glossarum indicibus locupletata et illustrata, stud. et labore Monachor. ord. S. Bened. e congregat. S. Mauri*, Parisiis, Francisc. Muguet, 1693, in-fol.

Dom Coustant, après s'être consacré pendant douze ans à cette œuvre savante et difficile, dans l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, sans un moment d'interruption et sans s'être jamais relâché en

rien des pratiques de la vie monastique, car il était un religieux exemplaire, paraissant avec la plus ponctuelle exactitude au chœur, qu'il considérait comme le premier de ses devoirs, désira vivre dans le silence et la retraite, pour s'y adonner tout entier à la prière et à la pratique de la vertu. Il fut exaucé, mais non comme il l'entendait. En 1693 il fut élu prieur de Nogent-de-Coucy. Il s'acquitta de cette fonction, acceptée par obéissance, à l'édification et à la satisfaction de tous ses confrères. Rappelé au bout de trois ans (1696), il fut chargé de coopérer à Saint-Germain-des-Prés à une nouvelle édition du Bréviaire de la congrégation de Saint-Maur. Bientôt après on lui confia la mission plus pénible de faire, en collaboration avec dom Claude Guesnié, la grande table générale de toutes les œuvres de S. Augustin.

Il lut de nouveau l'ouvrage complet et rédigea un index qui renfermait encore bien des détails omis dans les tables particulières. Sa dernière grande œuvre fut la publication des Lettres des Papes : *Epistolæ Romanorum Pontificum, et quæ ad eos scriptæ sunt, a sancto Clemente I usque ad Innocentium III, quotquot reperiri potuerunt, seu novæ, sive diversis in locis sparsim editæ, adjunctis fragmentis, spuriis segregatis, in unum secundum ordinem temporum collectæ; ad veterum codd. fidem recognit. et emend., præviis admonitionibus, ubi opus fuerit, notis criticis ac dissertat., quæ historiam, dogmata, disciplinam explicant, illustratæ, studio et labore dom. Petri Coustant, Presb. ac Monach. ord. S. Bened. e Congr. S. Mauri, tomus I, ab anno Christi* 67 *ad ann.* 440. Parisiis, Ludov. Dion. de la Tour, Coustelier, Simon, 1721. Coustant ne survécut qu'à la publication du premier volume. Il laissa les deux suivants achevés, mais non imprimés, et presque tels qu'ils parurent après lui. Cette célèbre édition, dédiée au Pape Innocent XIII, renferme, outre les lettres des Papes, plusieurs dissertations de l'éditeur sur l'origine, la signification, l'extension de la primauté et des droits qui s'y rattachent. Les lettres de chaque Pape sont précédées d'une dissertation spéciale et accompagnées de notes explicatives. Un supplément renferme les lettres interpolées. Dom Coustant avait eu à soutenir, à l'occasion de son édition de S. Hilaire, une lutte littéraire contre le P. Germon, de la Compagnie de Jésus, adversaire de la science diplomatique de Mabillon. Le P. Germon accusait Coustant d'avoir admis dans le texte de son édition quelques passages falsifiés par Félix d'Urgel et Gottschalk dans les manuscrits dont s'était servi le savant Bénédictin, et il disait cela notamment des manuscrits de Corbie employés pour l'édition des œuvres de S. Augustin. Coustant se défendit dans son écrit : *Vindiciæ manuscriptorum codicum a R. Barthol. Germon impugnatorum, cum appendice, in quo S. Hilarii quidam loci ab anonymo obscurati et depravati illustrantur et explicantur*. Parisiis, ap. viduam Fr. Muguet, 1706, in-8°, et dans son opuscule : *Vindiciæ veterum codicum confirmatæ, in quibus plures Patrum atque concilior. illustrantur loci, Ecclesiæ de trina Deitate dicenda traditio asseritur; Ratramnus et Gotescalcus purgantur ab injectis suspicionibus, et quædam pyrrhonismi semina novissime sparsa reteguntur et convelluntur; autore D. Petro Coustant, Presb., etc.* Lutetiæ Parisior., Coignard, 1715, in-8°. Ce reproche de pyrrhonisme s'adresse au P. Germon, dont l'hypercritique, comme dit Coustant, devait logiquement anéantir toute espèce de crédibilité. D. Coustant mourut d'une manière très-édifiante le 18 octobre 1721. Il avait un grand amour des pauvres. Il vendit, avec

la permission de ses supérieurs, les exemplaires qui lui appartenaient pour en donner le prix aux malheureux. Dom Martène a écrit sa vie en français.

Cf. Tassin, *Histoire des Savants de la Congrégation de Saint-Maur*, 1774.

KERKER.

COUTUME. *Voy.* l'art. suivant.

COUTUMIER (DROIT) (*consuetudo*, *usus*, usage, pratique, observance). Toutes les règles de droit procèdent de la loi ou de la coutume. La coutume naît de l'autonomie, en vertu de laquelle les États, les corporations, les races nobles, les hommes libres trouvent dans leurs rapports habituels la règle même de leur conduite, règle qu'ils formulent ensuite dans des statuts obligatoires. Ce n'est pas en partant d'un principe abstrait d'égalité, d'un prétendu niveau général, applicable sans exception à tous et à chacun, que les vrais législateurs créèrent le droit, mais c'est en respectant les traditions, en consultant l'histoire, en se conformant aux conditions naturelles de l'existence des peuples, en ayant égard aux circonstances de temps, de lieux, d'origine, de climat, de race, de religion, de mœurs, de libertés acquises. La loi abstraite, formulée *a priori*, est morte en naissant. Une loi ne subsiste qu'autant qu'elle est l'expression vivante d'un rapport vrai, d'un besoin réel, d'un droit fondé en nature. L'autonomie était déjà reconnue par les Romains. La loi positive ne devait avoir d'effet que là où la personne individuelle ou collective ne pouvait faire usage de son autonomie (1). A la loi positive était opposée la loi prohibitive, nécessaire, comme la première, aux intérêts publics.

Le droit coutumier est fondé en nature. Il se forme secrètement, organiquement, spontanément, *nisus formativus*, comme la langue d'un peuple, sans qu'on se soit visiblement réuni et entendu; il devient habitude et se manifeste dans des actes uniformes et continus. *Natura jus est*, dit Cicéron, *quod non opinio genuit, sed quædam innata vis inseruit, ut religionem, etc., etc. Consuetudine jus est quod aut leviter a natura tractum aluit et majus fecit usus, ut religionem; aut si quid eorum, quæ ante diximus, a natura profectum, majus factum propter consuetudinem videmus, aut quod in morem vetustas vulgi approbatione perduxit* (1). » C'est à cette origine naturelle et à cet accroissement spontané que le droit coutumier doit son autorité et sa popularité. Le temps ne fait que fortifier un pareil droit, qui s'identifie avec la vie d'un peuple. Les Romains avaient un respect profond pour les mœurs des ancêtres, *mores majorum*; les races germaniques en appelaient, comme à une autorité irréfragable, aux anciens usages. Les livres de droit du moyen âge ne sont que des collections d'usages, sans qu'il y ait presque aucun supplément d'ordonnances positives. Du reste, il ne faut pas perdre de vue que les juges, membres d'une corporation de l'État, faisaient partie du peuple, qu'ils avaient leur autonomie, et que, dans le sein même de la justice, l'usage et les préjugés avaient produit un droit coutumier (2). Les glossateurs se divisaient sur la question de savoir si des lois existantes pouvaient être en partie ou en totalité abolies par la coutume (3).

(1) L. 7, § 14; l. 27, § 4, *Dig. de Pactis* (2, 14); l. 12, § 1, *Dig. de Pact. dot.* (23, 4); l. 27, *Dig. de Reg. jur.* (50, 17). Conf. Savigny, *Syst. du Droit romain*, t. I, § 16.

(1) Cic., *de Invent.*, II, 53, 54.

(2) Cf. *Archives de la Pratique civ.*, t. XXVII, p. 81.

(3) Conf. *Codicis Chisiani collectio*, § 46. (F.-G. Hænel, *Dissensiones dominorum sive Controversiæ veterum juris Romani interpretum, qui Glossatores vocantur*, Lipsiæ, 1834,

Dans la nouvelle science du droit, on attribue cet effet à la coutume, sans distinguer si la loi tombe par là simplement en désuétude (*desuetudo*), ou si c'est une règle nouvelle qui est substituée à la loi (*abrogare, derogare*). C'est là un fait historique ; ainsi, par exemple, la partie de l'Édit du préteur qui corrigea le droit civil, *jus civile*, et surtout la loi des Douze Tables, ne fut pas autre chose qu'un droit coutumier qui modifia la loi. *Consuetudinis autem jus esse putatur id quod voluntate omnium sine lege vetustas comprobavit. In ea autem sunt eorum multo maxima pars quæ Prætores edicere consueverunt* (1). Même les fréquentes clauses de la durée perpétuelle et de l'immutabilité de la loi (2) ne peuvent pas la sauver de l'abrogation résultant de l'usage.

D'un autre côté, les lois reconnaissent la vertu de la coutume en face des règles établies (3). Il est vrai que l. 2, Cod., *Quæ sit longa consuet.* (8, 53), il est dit : *Consuetudinis ususque longævi non vilis auctoritas est;* VERUM NON USQUE ADEO SUI VALITURA MOMENTO UT AUT RATIONEM VINCAT AUT LEGEM. Mais il ne faut pas voir en cela une contradiction avec ce que nous venons de dire plus haut, parce qu'il n'est question ici que d'un droit coutumier *particulier* en rapport avec une loi générale absolue (*lex*), et qu'il s'agit de la *ratio juris et utilitatis* (4). Cette célèbre constitution impériale a été incorporée en partie littéralement dans le *Corpus Juris canonici*, c. 4, *dist.* 11, c. 11, X, *de Consuet.* (1, 4), c. 1, *de Const. in VI* (1, 2). Elle est tout à fait intervertie dans le droit féodal lombard, 2 Feud. 1 : *Legum autem Romanorum non est vilis auctoritas*, *sed non adeo vim suam extendunt ut usum vincant et mores*. En général, l'autorité de droit est refusée à l'usage quand il viole *rationem juris et publicæ utilitatis* (1).

D'après le droit canon, toutes les décisions qui appartiennent à la législation variable de Église sont soumises à la puissance de la *consuetudo rationabilis;* mais les règles fondamentales sacrées, la parole divine, la tradition inspirée, les dogmes et les prescriptions disciplinaires sont au-dessus des usages humains (2). Enfin les lois prohibitives particulières ne doivent pas être abolies par l'usage (3).

SARTORIUS.

COUVENT, bâtiment ou ensemble de bâtiments servant de demeure aux membres d'une communauté religieuse. Le couvent, *claustrum*, mot latin qui a passé dans presque toutes les langues vivantes, et qui se retrouve dans le

p. 151.) Hugolini, *Distinct.*, 148. (Hænel, l. c., p. 585.)

(1) Cic., *de Invent.*, II, 22.

(2) Conf., par exemple, *Auth. habita. Cod. ne fil. pro patre*, 4, 13, et *Aur. Bull.*, XIV, 2.

(3) L. 32, § 1, *Dig. de Legg.* (I, 3). C. *Hæc quæ necessario*, § 2. Cod. *de Novo Cod. fac.* (1, 1) ; l. 1, pr. Cod. *de Caduc. toll.* (6, 51) ; l. un., Cod. *dedit. libert. toll.* (7, 5), § 5, *Proœm. Inst.*, §11. *Inst. de jure nat. gent. et civ.* (1, 2), § 7. *Inst. de injur.* (4, 4).

(4) De Savigny, *Syst. du Droit rom.*, t. I. *Suppl.* II, p. 420.

(1) Cic., *de Republ.*, III, 22. *Consult. vet. jcti*, § 4. L. 1, Cod. Theod., *de Longa Consuetud.* (5, 12). LL. 14, 15, 39, *Dig. de Legg.* (1, 3), *Arg.* L. 2, § 1, *Dig. de Usufr. ear. rer.* (7, 5). L. 13, Cod. *de Sent. et interloc.* (7, 45). L. 6. Cod. *de Emancip.* (8, 49). LL. 1, 2, Cod., *Quæ sit longa consuet.* (8, 53) ; nov. 134, c. 1 ; c. 5, dist. 1 ; c. 3, dist. 2; c. 4-9, dist. 8 ; c. 11, dist. 9 ; c. 4, dist. 11. Tot. dist. 12, Cod. 11, X, *de Consuet.* (1, 4); c. 1, *de Const. in VI* (1, 2) ; c. 28, *de Reg. jur. in VI* (5, 13).

(2) Decret. Gratian. ad c. 3, dist. 4; Tot. dist. 11, c. 2, caus. 16, quæst. 3, c. 12, 13 ; caus. 25, quæst. 2; c. 3, 4, 5, X, *de Consuet.* (1, 4) ; c. 2, X, *de Probat.* (2, 19); c. 8, X, *de Sent. et re jud.* (2, 27); c. 2, *de Consuet. in VI* (1, 4) ; c. un., *Extravag. comm. de Consuet.* (1, 1). Tertullian., *de Corona milit.*, c. 3 sqq.

(3) C. 18, in f. X, *de Præb.* (3, 5); c. 1, X *de his quæ fiunt a maj. part. Capit.* (3, 11).

français *cloître*, *claustral*, signifie, d'après son étymologie, un lieu fermé, clos, et révèle ainsi tout d'abord une de ses principales destinations ; la milice spirituelle qui s'y retire se sépare de la société, s'y renferme pour être protégée, comme dans un camp fortifié, *castrum*, contre les attaques du monde extérieur. Le monachisme a produit les couvents ; mais le monachisme est plus ancien que ceux-ci, puisque dès l'origine du Christianisme il y eut des âmes pieuses qui embrassèrent avec ardeur les conseils évangéliques, et qui, rompant tout commerce avec le monde, aspirèrent dans la solitude, ou dans les déserts, à la perfection chrétienne et à une entière union avec Dieu.

Le nombre de ces solitaires ayant augmenté (les persécutions y contribuèrent) et quelques éléments impurs s'étant mêlés à eux (tels les *Gyrovagi*, moines vagabonds) (1), ils sentirent le besoin d'une direction commune sous un chef expérimenté. Ils bâtirent leurs cellules dans le voisinage des patriarches qu'ils avaient choisis pour les conduire, et qui remplissaient le désert de la renommée de leur sagesse et de leur sainteté, comme un S. Paul, un S. Antoine ; les laures (2) furent construites et formèrent des espèces de colonies d'ascètes, sous la direction d'un abbé. Chacun de ces ascètes vivait dans sa cellule isolée, faite de troncs d'arbres, grossièrement équarris, ou creusée dans la terre, bouchée avec du gazon et couverte de roseaux et de chaume. Mais les cellules étaient rapprochées les unes des autres et représentaient une sorte de village. Le besoin de l'unité, de la surveillance permanente et des encouragements mutuels, fit passer des laures aux cénobies (κοινόβια), dans lesquelles les ascètes, réunis sous un supérieur ou abbé (κοινοβιάρχης, ἀββᾶς), menaient, sous un même toit, une vie commune (1).

Le monachisme se développant de plus en plus, la vie anachorétique et la vie cénobitique s'unirent, la laure et la cénobie s'identifièrent. On érigea dans des lieux solitaires de grandes cénobies avec une église, autour desquelles se rangeaient les cellules isolées. Ceux qui venaient de quitter le monde, les novices, suivaient d'abord en commun, pendant un certain temps, les exercices de la cénobie, avant d'obtenir, comme les vieux ascètes, une cellule séparée. Ceux-ci restaient cinq jours de la semaine jeûnant et travaillant dans leurs laures ; le samedi et le dimanche ils se réunissaient dans l'église pour l'office et le chant du chœur, et dans la cénobie pour le repas commun ou l'agape. Cette vie claustrale, décrite par Surius dans la vie de Gérasimus, abbé de Palestine, S. Pacôme la fit prédominer en Orient, et on comprend d'après la description de Surius comment une de ces colonies d'ascètes pouvait réunir plusieurs centaines, souvent plusieurs milliers de frères.

Les couvents eurent pour première patrie l'Orient, et principalement la Thébaïde, l'Égypte, le mont Nitrie, Tabenne dans le Nil, le mont Cassius, près d'Antioche ; ils se multiplièrent rapidement et furent maintes fois protégés par des personnages considérables, des princes, des impératrices. Les cloîtres, qui furent longtemps des institutions purement ascétiques, dont l'organisation tendait uniquement à la sanctification personnelle de leurs membres, reçurent de S. Basile (2) une direction nouvelle plus générale, à la suite de laquelle les cloîtres, qui jusqu'alors ne s'étaient élevés que dans les déserts et sur les monts solitaires, se multiplièrent dans

(1) *Voy.* Gyrovagi.
(2) *Voy.* Laures.

(1) *Voy.* Cénobites, Anachorètes.
(2) *Voy.* Basile (S.).

les villes et les villages, et devinrent en Orient la résidence habituelle de l'évêque, qui, dans l'Église grecque, appartient toujours au clergé régulier. Cependant l'ancienne forme de la vie claustrale subsiste encore dans l'Église grecque d'Orient, sur le mont Athos, en Macédoine, au couvent du Sinaï, au monastère de Saba, etc., etc. Quand ces couvents sont bâtis dans le désert, ils sont habituellement de véritables forteresses, garantissant leurs habitants contre les invasions des brigands arabes.

Quoique le monachisme pénétra presqu'en même temps que le Christianisme en Occident, il ne fut complétement connu que par les rapports de S. Athanase (1): bientôt après il fut propagé par le zèle de S. Eusèbe de Verceil, de S. Ambroise de Milan, de S. Augustin d'Hippone, et définitivement constitué par S. Benoît de Nursie (2). Ce patriarche fut pour l'Occident ce que S. Basile avait été pour l'Orient. Sa réforme du monachisme eut aussi pour but d'unir la vie active à la vie contemplative, et dut nécessairement avoir une influence importante sur l'institution et l'organisation des cloîtres. Il y avait bien eu, dès le commencement, des couvents élevés en Occident à l'instar de ceux d'Orient, où l'anachorétisme était uni au cénobitisme, comme dans les couvents basiliens de la Sicile, de l'Italie et de l'Espagne, et ceux qu'avait fondés Cassien (3) au sud de la France. Le couvent de Montserrat, en Catalogne, avait été pour toute l'Espagne un modèle de l'ancienne institution. Mais bientôt la forme cénobitique l'emporta, devint seule prépondérante, et la vie érémitique ne fut conservée que dans les deux ordres des Chartreux et des Camaldules (1), qui demeuraient dans des cellules isolées et ne se réunissaient que dans l'église, et, à certains jours, dans le monastère principal.

L'influence du monachisme fut beaucoup plus grande en Occident qu'elle ne l'avait été en Orient.

Comme ce furent surtout les moines qui propagèrent le Christianisme en Occident, et avec le Christianisme l'agriculture, la science, les arts, la civilisation, les couvents fondés par des moines missionnaires devinrent des foyers de lumière, qui dissipèrent les ténèbres du paganisme et de la barbarie. Élevées d'abord dans d'antiques et d'inabordables forêts, dans des solitudes inhospitalières, ces maisons virent bientôt, grâce à l'exemple de leurs pieux et actifs habitants, des champs cultivés, des villages populeux, des villes industrieuses naître tout au tour d'elles. D'autres fois, abandonnant les déserts, les moines fondaient leurs cloîtres dans des contrées déjà populeuses, dans des villes et des bourgs, soit pour y exercer plus efficacement leur mission civilisatrice, soit pour se mettre en sûreté et se garantir contre de brusques invasions ou de violentes déprédations. C'est ainsi que l'histoire explique pourquoi en Orient les couvents, au moins à l'époque la plus florissante, s'élevèrent dans les déserts, tandis qu'en Occident ils se propagèrent près des villes ou dans les villes mêmes. Cependant les habitudes variaient avec les divers ordres, qui s'établissaient de préférence les uns dans les vallées, sur les collines ou les montagnes, les autres dans les bourgs ou les villes.

.......Valles sylvestribus undique cinctas
Arboribus divus Bernardus amœnaque prata;
Colles et montes Benedictus amavit et arces
Cœlo surgentes, ex quarum vertice late
Prospectus petitur; secessum plebis uterque (2).

(1) *Voy.* Athanase (S.).
(2) *Voy.* Benoît (S.)
(3) *Voy* Cassien.

(1) *Voy.* Chartreux, Camaldules.
(2) Brussel, *Tract. de Mon. Germ.*

Ou :

Bernardus valles, montes Benedictus amabat,
Oppida Franciscus, magnas Ignatius urbes.

Le style dans lequel les couvents d'Occident furent bâtis fut déterminé par le caractère de l'architecture dominante à l'époque de leur fondation. Dans les temps les plus anciens l'architecture des couvents était aussi simple que possible, et plusieurs ordres ont en cela, comme dans le reste, observé la pauvreté et la simplicité la plus primitive, tels les Franciscains, les Capucins, les Hiéronymites. Mais, lorsque l'esprit chrétien eut pénétré jusque dans le domaine de l'art et en domina toutes les branches, l'architecture des couvents dut nécessairement se ressentir de l'essor général, et les immenses richesses de certains ordres leur permirent de construire ces magnifiques monuments, dont, après bien des siècles, les splendides et pittoresques ruines décorent encore le sol qui les vit naître.

L'arrangement intérieur des couvents se modifiait nécessairement suivant le sexe de leurs habitants, les exigences particulières de la règle, la destination de l'ordre, selon qu'ils avaient pour but la contemplation, le ministère pastoral, l'instruction de la jeunesse ou le soin des malades. Ce qui se trouve dans tous les couvents, c'est : 1° l'*église ;* 2° le *chœur*, c'est-à-dire la partie de l'église séparée de la nef par le maître-autel ou par d'autres clôtures, et dans laquelle les membres de l'ordre chantent l'office quotidien ; 3° le *chapitre*, c'est-à-dire la salle dans laquelle on lit aux frères ou aux sœurs réunis les principales parties ou chapitres de la règle, on leur donne des avis et des exhortations, on leur impose des pénitences, on fait les élections, etc. ; 4° les *cellules* ou demeures des religieux ; 5° le *réfectoire* ou la salle à manger ; souvent 6° un *dortoir* ou chambre à coucher commune ; 7° l'*infirmerie*, pour les malades ; 8° le *parloir*, pour les rapports avec les étrangers, parloir séparé des visiteurs par une grille dans les couvents de femmes ; 9° la *salle des confessions ;* 10° la *bibliothèque ;* 11° le *trésor ;* 12° le *cloître ;* 13° le *caveau*, ordinairement sous le chœur, quand les sépultures ne se font pas dans le cloître.

Le couvent, au point de vue catholique, est, tant par sa consécration que par sa destination, un lieu saint, une maison de Dieu ; il reçoit son nom soit de l'ordre auquel il appartient, soit du saint sous l'invocation duquel il est placé.

Les couvents ont été souvent l'objet de la législation ecclésiastique, et il existe un grand nombre de décisions législatives qui ont pour but de protéger les couvents et leurs possessions contre des agressions injustes, et de les maintenir dans l'esprit de la perfection évangélique. Parmi ces lois une des plus importantes est celle de la *clôture*, qui sépare le couvent du monde par la prohibition ou la restriction du commerce avec le dehors. Cette clôture est rigoureuse surtout pour les couvents de femmes, et les motifs en sont trop clairs pour qu'il soit nécessaire de les exposer. Elle défend aux religieuses de jamais quitter leur couvent, sauf les cas de nécessité que la loi mentionne, tels que l'incendie, la peste, une épidémie, les dangers de la guerre ; elle interdit aux séculiers de tout sexe et de tout état l'entrée du couvent, sans une permission expresse. Cette permission n'est donnée qu'à l'évêque pour des motifs graves, comme une visite générale, au confesseur pour administrer une religieuse malade, au médecin pour exercer son art, et, dans ces cas, certaines précautions sont prescrites, comme de faire accompagner le visiteur par deux sœurs âgées. Les visites ne peuvent se

faire qu'au parloir devant la grille. Celui qui viole la clôture d'un couvent de femmes dans de mauvaises intentions est frappé d'excommunication et n'en peut être relevé que par le Pape.

La clôture dans les couvents d'hommes consiste surtout dans la défense de laisser pénétrer des femmes dans l'intérieur du monastère. Le concile de Trente a donné aux évêques le pouvoir et l'obligation de veiller à l'observation de la clôture, et de prendre à cet égard des mesures conformes aux règles de la discipline ecclésiastique.

La sécularisation a renversé, dépeuplé, profané en Allemagne un grand nombre de couvents, c'est-à-dire de maisons dans lesquelles on servait Dieu, on s'occupait du salut des âmes, du progrès des sciences et des arts, et en a fait, comme la Révolution l'avait opéré en France sur une plus large échelle, des casernes, des maisons de correction, des manufactures, des rendez-vous de chasse, des fermes et des étables. Avec la foi renaissante renaissent de tous côtés des couvents où fleurissent la piété et l'amour chrétien.

Cf. Couvents doubles; Droit de propriété des couvents.

Dirnberger.

COUVENTS DOUBLES, *Monasteria duplicia*. Bien des institutions anciennes, respectables en elles-mêmes, considérées au point de vue exclusif des idées modernes, ont été injustement tournées en ridicule, tant les opinions et les sentiments de notre siècle diffèrent de l'esprit rigoureux et pratique du moyen âge. Ainsi les monastères doubles ont servi de thème d'accusation contre le monachisme, tandis que, vus d'un œil impartial, ils n'ont absolument rien qui prête à la critique. Deux ordres religieux, celui de *Fontevrault* et celui de *Sainte-Brigitte*, eurent des couvents doubles, c'est-à-dire des couvents qui, élevés l'un à côté de l'autre, étaient séparés par une haute muraille, et habités l'un par des femmes, l'autre par des hommes. Cette explication seule, confirmée par l'histoire, suffirait pour justifier cette institution; mais l'injustice des accusations est plus évidente encore lorsqu'on envisage le but de ces maisons et l'époque à laquelle elles furent fondées. Il y eut en effet un temps où l'on songeait à guérir les maux de la société par des moyens moraux et religieux s'adressant directement aux âmes malades, aux esprits égarés, plutôt que par des mesures de simple police ou d'administration municipale, qui réglementent tout au plus le corps et la vie matérielle. Au lieu d'imprimer le sceau de la légalité à l'immoralité en protégeant des établissements qui répugnent à l'humanité, on cherchait à réformer, par une éducation religieuse et des soins moraux, les tristes victimes de la corruption, et à les rendre à la société purifiées et converties. C'est dans cette vue charitable que Robert d'Arbrissel fonda l'ordre de Fontevrault. L'observation de la stricte règle de l'ordre étouffait d'abord le feu de la concupiscence. La piété comme l'austérité éprouvée des prêtres admis à remplir le ministère pastoral à l'égard de ces femmes étaient des garanties qu'augmentaient encore le silence perpétuel des femmes et le voile dont leur visage était toujours couvert. Tout soupçon dut s'évanouir lorsqu'on vit des femmes remarquables par leurs vertus et leur sainte vie demander à être admises dans cet asile du repentir. Il en fut de même de l'ordre de Sainte-Brigitte (1), qui naquit, comme le précédent, au temps où la foi chrétienne avait un penchant spécial à honorer la sainte Vierge.

Telle était l'idée qui animait, tel était le but auquel aspiraient ces fondations, et qui soumirent humblement les religieux aux ordres de l'abbesse, en conséquence

(1) *Voy.* Brigitte (ordre de Ste).

d'un passage de l'Écriture : Jésus dit au disciple : *Voici votre mère*(1).

A cette époque d'ailleurs on avait singulièrement relevé la dignité de la femme et la chevalerie l'avait notamment glorifiée. Le reproche adressé à ces monastères, qu'on s'y conduisait *si non caste*, *tamen caute*, est positivement contredit par les contemporains, et nous n'avons aucun motif de nous faire les échos des calomnies dont ces couvents ont été l'objet de la part de ceux qui n'en ont pas sérieusement étudié l'histoire. Notre époque donnerait à la postérité une triste idée de sa moralité si elle ne pouvait admettre que jamais le rapport entre personnes des deux sexes ne saurait être innocent et pur. Du reste, et ceci tranche la question d'un mot, en aucun temps ce rapport n'a existé dans ces instituts.

FEHR.

(1) *S. Jean*, 19, 27.

COVENANT, association conclue en Écosse, l'an 1638, entre tous les états de ce royaume, pour résister à la nouvelle liturgie ordonnée par Charles Ier, sous l'archevêque Laud, et pour rejeter le régime épiscopal. Le covenant adopta le symbole des presbytériens de l'Église d'Écosse de 1580 et 1590. Les trois principaux points de cette confédération furent :

1° Le renouvellement du serment des anciens, prêté sur le symbole réformé en 1580, confirmé par les états en 1581;

2° La déclaration de tous les états décidés à maintenir le symbole réformé;

3° Le rejet du gouvernement épiscopal et de tout ce qui était contraire au symbole écossais.

Malgré la défense de Charles Ier le covenant se consolida, et le pays se partagea en confédérés et non confédérés. Les états d'Angleterre admirent le covenant en 1643, sous prétexte de ramener à l'uniformité les trois symboles d'Angleterre, d'Écosse et d'Irlande; mais, au fond, c'était, comme en Écosse, une mesure politico-religieuse. Déjà en 1638 Charles Ier l'avait adopté avec quelques restrictions; on l'avait surnommé le covenant royal; mais le parti strict rejeta ce covenant mitigé comme une demi-mesure qui ne menait à rien.

Voyez Salmonet, *Hist. des Troubles de la Grande-Bretagne.*

LARREY.

CRACOVIE (ÉVÊCHÉ DE). L'historien polonais Dlugoss (1) et après lui la plupart des Polonais racontent que le premier duc chrétien de Pologne, *Mieczyslaw*, fonda, outre l'archevêché de Gnesen, l'archevêché de Cracovie. Cette tradition n'est plus admise aujourd'hui.

D'après Dithmar de Mersebourg, Cracovie fut érigé en évêché l'an 1000, et subordonné, avec Breslau et Kolberg en Poméranie, à l'archevêché de Gnesen (2). Avant cette époque Cracovie ne pouvait être un archevêché polonais, par la simple raison que la petite Pologne, y compris Cracovie, n'appartint pas avant l'an 1000 au royaume polonais des Piasts. Ce fut Boleslas le Grand qui le premier, en 1000, enleva cette province, ainsi que Cracovie et la haute Silésie, aux Bohêmes, qui les avaient vraisemblablement conquises avant 973. L'acte de fondation de l'évêché de Prague, que nous ne possédons que dans un document de l'empereur Henri IV, rappelant cet acte en 1086, nomme les fleuves Styr et Bug comme frontière du diocèse de Prague, Cracovie, et la contrée qui en dépend, comme partie intégrante du même diocèse. Par conséquent il ne peut y avoir eu un évêché de Cracovie proprement dit avant l'an 1000. Fondé vers cette époque sous Boleslas, l'évêché de Cracovie fut subordonné à Gnesen.

(1) *Voy.* DLUGOSS.
(2) *Voy.* GNESEN.

Les Polonais eux-mêmes ne peuvent citer avec certitude les noms des premiers évêques. Ainsi Martin Cromer dit dans son histoire de Pologne (1) : « Le cardinal Ægidius institua les premiers archevêques et évêques, qui étaient des Italiens ; peut-être y eut-il aussi des Français et des Allemands, les Polonais étant encore peu civilisés. » Après la mort de l'évêque Rachelin, vers 1045 ou 1046, on voit des documents polonais nommer évêque Aaron, abbé du célèbre couvent de Tinini, situé près de Cracovie. Il fut confirmé par le Pape, obtint vers 1046 ou 1059 le pallium, et temporairement la primatie sur toute la Pologne. Toute l'histoire d'Aaron est obscure. La bulle de Benoît IX, de 1046, qu'on met en avant comme preuve, est manifestement fausse. Dans tous les cas on n'aurait pas ignoré à Rome l'existence du primat de Gnesen. Nous partageons donc l'avis de Röppel, qui attribue à une main postérieure le récit des chroniques polonaises (2) relatif à l'élévation d'Aaron. S'il en est ainsi, avec l'histoire d'Aaron s'écroule celle de son successeur, Lambert Zula, qui aurait négligé de demander le pallium à Rome et aurait ainsi fait perdre à Cracovie sa dignité archiépiscopale.

Parmi les évêques qui se succèdent à partir de ce temps on remarque l'évêque martyr *Stanislas* (3) (✝ 1079). Sa mémoire et le culte qu'on lui rendit firent rejaillir un grand éclat sur l'évêché de Cracovie. L'importance de l'évêché s'accrut par l'élévation de la ville de Cracovie, qui de 1320 à 1609 devint la résidence des rois de Pologne, et qui resta, jusque dans les derniers temps, la ville où ils se firent couronner et inhumer.

(1) L. III.
(2) *Annal. Cracov. major.*
(3) *Voy.* STANISLAS (S.).

L'évêché de Cracovie s'étendait au nord le long des bords occidentaux de la Vistule, jusqu'aux frontières de Gnesen. A l'ouest il touchait à Breslau, et Beuthen appartenait encore à Cracovie ; le fleuve Cocawa, qui naît près de Beuthen et qui a son embouchure dans l'Oder, près de Kosel, était au quinzième siècle la frontière des deux évêchés. Au sud de la Vistule l'évêché s'étendait, avec la Seigneurie de Dunajec, jusque dans les montagnes, et enveloppait encore le district de Scepus. Vers la fin du treizième ou au commencement du quatorzième siècle, ce district fut en partie incorporé à l'archevêché de Gran. A l'est le diocèse atteignait la San. L'évêque de Lébus (1) avait, d'après un document pontifical de 1373, la juridiction *in terra Lemburga.* A l'est de la Vistule les contrées de Sendomir et de Lublin appartenaient au diocèse de Cracovie, dont les limites vers le nord-est s'étendaient à peu près jusque vers Wieprz. Depuis 1443 l'évêque de Cracovie était en même temps duc souverain de Severie, province située entre Cracovie et la Silésie.

Cf. Röpell, *Hist. de la Pologne*, 1840 ; Starovolscii, *Vitæ Antist. Cracov.*, Crac., 1655 ; Rzepnicki, S. J., *Vitæ Præsulum Polon.* I. W. comp.— Posn., 1761, l. 1, c. 5, *de Episcopatu Cracoviensi.*

GAMS.

CRAINTE DE DIEU. D'après la doctrine de la Révélation la crainte de Dieu tient la première place dans la vie morale et religieuse de l'homme. On entend même habituellement par crainte de Dieu une vie pieuse, vertueuse et sainte. C'est pourquoi non-seulement elle est appelée « le commencement de la sagesse (2), » mais encore : « la plénitude de la sagesse (3). » « Heureux celui

(1) *Voy.* LÉBUS.
(2) *Ps.* 110, 10. *Ecclés.*, 1, 16.
(3) *Ecclés.*, 1, 20.

qui a reçu le don de la crainte de Dieu ! A qui comparerons-nous celui qui la possède (1) ? La crainte de Dieu s'élève au-dessus de tout (2). »

Mais la crainte du Seigneur, que l'Écriture recommande comme la base d'une vie agréable à Dieu et la perfection de la piété et de la vertu, n'est pas la crainte servile qui engendre le tremblement et l'angoisse, sans détruire l'affection au péché ; elle n'est pas la crainte qu'ont les démons, qui croient et qui tremblent (3) ; elle n'est pas la crainte qui ne voit que la justice vengeresse et précipite l'âme terrifiée dans le désespoir. Elle est le respect sans bornes qu'inspirent la connaissance du Dieu vivant et la pensée de ses infinies perfections ; elle est le sentiment de l'absolue dépendance de l'homme à l'égard de Dieu, sentiment né de la connaissance du rapport qui lie la créature au Créateur, qu'accompagnent d'une part la confiance enfantine envers le Père de tous les hommes, d'autre part l'hommage le plus profond envers celui qui est le Seigneur du ciel et de la terre ; elle est inspirée par l'Esprit-Saint et se manifeste par la répugnance de tout ce qui est contraire à la volonté d'en haut, de tout ce qui peut faire perdre la grâce du Seigneur, et par un zèle sincère à remplir ses commandements divins, à se fortifier dans son amour et à demeurer en union avec Dieu, terme nécessaire de tous les êtres intelligents et libres. Ainsi la crainte de Dieu dans sa perfection n'est autre chose que la vie religieuse et morale de l'âme.

De là toutes les promesses attachées à cette vertu : « Heureux l'homme qui craint Dieu (4). La crainte de Dieu est honneur et gloire, la source de la joie et une couronne d'allégresse. La crainte du Seigneur réjouira le cœur ; elle donnera la joie, l'allégresse et une longue vie. Quiconque craint le Seigneur se trouvera heureux à la fin de sa vie, et il sera béni au jour de sa mort (1). Celui qui craint le Seigneur ne sera surpris d'aucun mal ; Dieu le conservera dans la tentation et le délivrera du mal (2). » De là aussi la certitude que la Providence veille sur ceux qui craignent Dieu, et que sa miséricorde repose sur eux de génération en génération.

La crainte de Dieu ayant sa source et son terme dans l'amour de Dieu, il s'entend de soi-même qu'elle ne rapetisse ni ne désespère l'âme ; qu'au contraire elle la fortifie, la remplit de courage et d'espoir. « Celui qui craint le Seigneur est dans une confiance pleine de joie (3). Celui qui craint le Seigneur ne tremblera pas ; il n'a point de peur, parce que Dieu même est son espérance (4). Le Seigneur est le ferme appui de ceux qui le craignent (5). »

Le salut éternel et temporel de l'homme dépendant de la crainte de Dieu, il n'est pas étonnant que les saints aient surtout demandé ce don au Seigneur : « Transpercez mes chairs par votre crainte, s'écrie David (6), » et que les Pères de l'Église ne se lassent pas de louer cette grâce divine. C'est l'ancre du cœur, dit S. Grégoire ; la gardienne de la vertu, selon S. Jérôme ; la base du salut, ajoute Tertullien.

C'est donc une des conditions principales de l'éducation chrétienne d'imprimer de bonne heure cette crainte sainte et salutaire dans l'âme de l'enfant

(1) *Ecclés.*, 25, 15.
(2) *Ibid.*, 1, 16.
(3) *Jacq.*, 2, 19.
(4) *Ps.* 111, 1.

(1) *Ecclés.*, 1, 11-13.
(2) *Ibid.*, 33, 1.
(3) *Prov.*, 14, 26.
(4) *Ecclés.*, 34, 16.
(5) *Ps.* 24, 14.
(6) *Ps.* 118, 120.

et d'éloigner de lui tout ce qui pourrait la troubler ou l'affaiblir ; mais, encore une fois, cette crainte doit procéder uniquement d'une véritable connaissance de Dieu, et c'est pourquoi l'éducateur chrétien doit avant tout instruire l'enfant des vérités de la foi par une parole lumineuse et ardente.

CRANMER ou **CRAMMER** (THOMAS), archevêque de Cantorbéry à l'époque de la réforme en Angleterre, naquit à Astason en 1489, étudia comme membre du collége des Jésuites à Cambridge, où, contrairement à l'obligation qu'il avait contractée, lors de son admission, de se vouer au célibat, il se maria secrètement. Obligé de vivre dans cette contradiction permanente avec son devoir et de cacher à ceux qui l'entouraient les inconséquences de sa conduite, Cranmer parvint à étouffer les remords de sa conscience ; la crainte d'être découvert le rendit lâche, et le perpétuel mystère dont il fut contraint de s'entourer développa en lui une hypocrisie dont l'impudence est presque sans égale dans l'histoire. Ordonné prêtre, il adopta, durant un voyage qu'il fit en Allemagne, les principes des réformateurs, épousa secrètement une seconde femme, nièce d'Osiander, à Nurenberg, la fit mystérieusement venir en Angleterre et vécut avec elle, en opposition flagrante avec les lois de l'Église et de l'État. Esclave de la sensualité, il se préparait dignement à servir un roi encore plus débauché que lui. Henri VIII, aveuglé par son amour pour Anna Boleyn, voulut divorcer avec sa femme légitime, Catherine d'Aragon. Cranmer, hôte et ami d'Anna Boleyn et de son père, les aidait de ses conseils et les encourageait dans le projet d'union désiré par le roi. Après avoir composé un écrit en faveur du divorce, il fut envoyé par le roi à Rome, où il poursuivit avec audace l'affaire dont il était chargé, réclamant partout, tant en Italie qu'en Allemagne, des consultations et des adhésions de la part des universités et des savants en faveur de sa cause. S'étant assuré de cette façon les bonnes grâces du roi et d'Anna Boleyn, il obtint, en récompense de ses services et en vue de services nouveaux, le siége vacant de Cantorbéry et la dignité de primat d'Angleterre (1533). Mais comme le royaume était encore catholique, comme il fallait que Cranmer prêtât serment d'obéissance au Pape avant son sacre, sachant que le Pape ne consentirait jamais au divorce, il se rendit, immédiatement avant son sacre, dans une chapelle, et jura, devant témoins, qu'il prétendait, en prêtant par forme le serment d'obéissance au Pape qu'on exigeait de lui, ne s'engager à rien de ce qui serait contraire aux commandements de Dieu, nuisible aux droits du roi et aux changements qu'il croirait utile d'introduire dans l'Église d'Angleterre. Une fois maître du siége métropolitain de Cantorbéry, il vint, feignant de vouloir apaiser les remords de sa conscience, demander au roi de lui donner la juridiction ecclésiastique nécessaire pour décider la question de son mariage, tandis que, six mois auparavant, il avait assisté à l'union secrète du roi avec Anna, évoqua l'affaire du divorce de Catherine à son tribunal, et déclara le second mariage du roi légitime et valable.

Le Saint-Siége continuant à s'opposer au divorce, le roi, toujours épris, résolut, dans son aveugle passion, de suivre le conseil de Cromwell, qui l'engageait à imiter les princes allemands, à se séparer de Rome et à se déclarer le chef suprême de l'Église d'Angleterre. Ce fut Cranmer qui, sollicité, en sa qualité de primat, de donner les mains à ce projet, reconnut et proclama, avec une hypocrisie lâche et sacrilége, le roi chef unique et suprême de l'Église d'Angleterre, reçut de lui la juridiction ecclé-

siastique, et remit ainsi la liberté religieuse de l'Angleterre entre les mains d'un tyran voluptueux et cruel. Dégouté d'Anna Boleyn au bout de trois ans, le roi demanda un nouveau divorce, que Cranmer se hâta de prononcer, en reconnaissant en même temps la légitimité d'une troisième union. Six mois après il se disposa derechef à prononcer la rupture de ce dernier mariage pour satisfaire une passion nouvelle du roi, ne rougissant pas de donner, pour base de cette seconde sentence de divorce, les principes diamétralement opposés à ceux en vertu desquels il avait, quelque temps auparavant, prononcé la légitimité de ces mêmes unions. Toujours empressé de réaliser les caprices du roi, de satisfaire sa sensualité, sa cruauté et son avarice, il eut le malheur d'obtenir de la bouche de Henri VIII cet éloge infamant qu'il était le seul serviteur du roi qui ne s'opposât jamais à aucune de ses volontés. De tous les principes des réformateurs, Henri VIII n'avait trouvé à sa guise que celui qui séparait l'Église d'Angleterre du Saint-Siége, et lui permettait de rompre et de conclure à son gré les mariages qui lui convenaient. Pour tout le reste il était l'ennemi et le persécuteur des protestants, et Cranmer, quoique secrètement protestant, continua à prêcher sous Henri VIII la doctrine catholique, à laquelle il ne croyait plus, à pratiquer un culte qu'il tenait pour idolâtrique, à faire, en sa qualité d'inquisiteur, mourir sur l'échafaud des gens qui soutenaient une cause qu'il admettait lui-même; et, tandis que la loi du célibat des prêtres continuait à être rigoureusement maintenue en Angleterre comme loi de l'Église établie, et qu'en sa qualité de primat il devait veiller à l'observation de cette loi, il vivait secrètement dans son palais avec la femme qu'il avait depuis longtemps épousée. — A la mort de Henri VIII, en 1547, l'entourage d'Édouard VI, monté sur le trône sous la tutelle du duc de Somerset, inclinant visiblement à la réforme, Cranmer put enfin pour la première fois jeter entièrement le masque, se déclarer protestant, rédiger un catéchisme, une liturgie et un code ecclésiastique dans le sens calviniste. Il acheva ainsi le schisme de l'Angleterre, abolit le célibat, fonctionna en qualité d'inquisiteur, condamna les protestants « qui protestaient autrement que lui, » et se fit l'instrument actif du pillage des couvents. Après la mort d'Édouard, l'apostat, traître à son roi comme à son Église, n'ayant plus rien à espérer de sa fidélité à Henri VIII, au lieu de soutenir, comme exécuteur du testament du roi, les droits héréditaires de Marie et d'Élisabeth, concourut à leur exclusion, pour faire passer la couronne à lady Jeanne Gray. Enfin Marie la Catholique étant montée sur le trône, le Parlement renversa l'œuvre de Cranmer, rétablit l'union de l'Angleterre avec le Saint-Siége, et Cranmer, accusé d'avoir trahi la reine et l'Église, fut arrêté, jugé comme hérétique et condamné à mort. Il ne sut persévérer que dans son hypocrisie. Quelques hérétiques ayant obtenu leur grâce en abjurant leurs erreurs, Cranmer envoya coup sur coup plusieurs rétractations, plus formelles les unes que les autres, professant hautement la foi catholique, exprimant son repentir sincère, avouant les crimes qu'il avait commis envers le roi, la reine, le royaume et l'Église, reconnaissant qu'il méritait non-seulement un châtiment temporel, mais des peines éternelles. Il continua à se parjurer jusqu'au pied de l'échafaud, où il espérait trouver enfin la grâce qu'il sollicitait. Mais lorsqu'il se vit définitivement déçu, qu'il fut convaincu qu'il fallait mourir, il rétracta les six rétractations qu'il avait envoyées de sa prison par une septième rétractation contraire aux précédentes,

se reproclama protestant pour enlever à ses adversaires le droit de triompher de son retour au Catholicisme, et termina par une apostasie finale sa déplorable carrière (1557) (1).

Le protestant anglican Cobbett dit de Cranmer : « Il passa, des soixante-cinq années de sa vie et des trente-cinq années de son âge d'homme, vingt-neuf ans à commettre une série d'actes impies, si sacriléges et si désastreux par leurs conséquences qu'on ne peut rien tracer de comparable dans les annales des infamies humaines. » Il y a cependant eu des écrivains anglais, tels que Burnet, qui ont prétendu faire de Cranmer un réformateur respectable; ce qui prouve à quel point le préjugé, l'esprit de parti et l'intérêt personnel peuvent émousser le sens moral des hommes et aveugler leur jugement. On a de Cranmer : la *Tradition nécessaire du Chrétien; Défense de la vraie et catholique doctrine du sacrement du corps et du sang de Jésus-Christ*, en latin, Embden, 1557, in-8°.

Cf. CANTORBÉRY.

MARX.

CRASSET (JEAN), savant Jésuite, naquit le 3 janvier 1618 à Dieppe, enseigna dans sa ville natale les humanités et la philosophie, et mourut à Paris le 4 janvier 1692. Il fonda sa réputation d'écrivain ascétique par ses *Considérations chrétiennes* ou *Méditations pour tous les jours de l'année*, Paris, 1678. C'est un livre plein d'onction, qui fut longtemps en grand crédit, souvent réimprimé, et qui a été remis en évidence dans ces derniers temps. Il composa en outre une *Histoire de l'Église du Japon*, en deux volumes in-4°, Paris, 1689, qui a aussi été souvent réimprimée et traduite en plusieurs langues; mais elle est diffuse, trop crédule, et on lui préfère l'*Histoire des Missionnaires du Japon* du P. Charlevoix, autre Jésuite. Un troisième ouvrage littéraire du P. Crasset, autrefois très-lu, est sa *Dissertation sur les Oracles des sibylles*, Paris, 1678, qui fut attaquée par le protestant J. de Marck et défendue par la *Réponse à la critique de J. de Marck*, du P. Crasset lui-même. On a encore de lui : *de la Véritable Dévotion envers la sainte Vierge*, Paris, 1679, in-4°.

(1) *Voy.* Lingard, *Hist. d'Angleterre*, VI[e] et VII[e] vol.

CRÉATIANISME. *Voy.* AME.

CREATIO PRIMA, MEDIA, CONTINUATA. *Voy.* l'article suivant.

CRÉATION. Ce mot a, dans l'usage général, deux significations : il désigne d'abord le grand acte de Dieu, par lequel tout ce qui existe a été primitivement appelé à existence; il désigne ensuite l'ensemble de tout ce qui est créé, de tout ce qui existe, et dans ce sens création est synonyme de monde. La sainte Écriture elle-même se sert de cette expression dans ce sens: πᾶσα ἡ κτίσις, Rom., 8, 22; même épître, 1, 25, et S. Pierre, II, 3, 4. Les deux termes se trouvent réunis dans l'expression *depuis la création du monde*.

Il est évident que, dans son sens strict, le terme de création ne peut s'appliquer qu'à l'acte primitif de Dieu, par lequel le non-être a été appelé à l'être; cet acte s'appelle, dans le langage de l'école, la création première et immédiate, *creatio prima et immediata*. Mais, en tant que Dieu peut, de ce qui est primitivement créé, faire quelque chose de nouveau, ou, pour parler plus exactement, peut modifier ce qui a été primordialement créé, et donner à ce qu'il a formé l'activité et la force de se reproduire et de se renouveler, les produits de cette activité combinée du Créateur et de la créature sont distingués des produits de la création primordiale, et ils peuvent être considérés, à cause de la force créatrice primordiale qui continue à

agir en eux, comme une création secondaire et médiate, *creatio secunda et mediata*. L'histoire de la création, dans la Genèse, indique expressément cette seconde création, cap. 1, 11, 20, 24, 28. On parle encore d'une troisième sorte de création, par laquelle le monde créé est conservé et dure, *creatio continuata;* mais ce terme n'exprime pas exactement l'acte dont il s'agit; car autant il est certain que le monde cesserait d'être si Dieu changeait sa volonté créatrice, autant il est certain et évident que cela n'arrive pas; le monde dure en vertu de la volonté divine qui l'a appelé à l'existence. La dogmatique donne de plus amples détails sur ce sujet; voyez l'article MONDE (conservation du).

Quant au grand fait de la création, nous tenons de la révélation divine les vérités suivantes.

1. Dieu lui-même est le créateur du monde. Cette vérité est énoncée si souvent et sous tant de formes dans les livres sacrés, et si clairement proclamée dans tous les livres symboliques chrétiens, que nous n'avons pas à insister.

2. Dieu est le créateur du monde dans le sens strict, c'est-à-dire qu'il ne l'a pas formé d'une substance déjà préexistante, mais qu'il en a tiré la substance du néant(1). C'est là la création première, *creatio prima*, l'expression biblique *le ciel et la terre* comprenant en même temps la nature spirituelle et la nature matérielle.

3. Mais Dieu est aussi le formateur du monde en ce que, par sa parole créatrice, il imprime au monde créé la forme sous laquelle apparaît la matière (2). L'homme, participant à l'esprit divin et à l'idée divine, devait être directement créé de Dieu (3).

4. Dieu ayant créé le monde de rien, la causalité du monde ne pouvait reposer qu'en lui, et, comme Dieu est l'Esprit absolu, elle ne pouvait être que dans sa volonté toute-puissante, et c'est pourquoi l'Écriture attribue si souvent la création à la volonté, ou, ce qui dans son langage est identique, à la parole de Dieu (1). Mais la volonté n'étant pas séparée de la pensée, on trouve tout aussi souvent dans l'Écriture l'expression que Dieu a tout créé d'après sa pensée, selon son idée, suivant ses décrets. La science nomme l'ensemble de ces pensées *le monde des idées divines*, monde idéal qui est, en tant qu'idée, éternel comme l'intelligence divine, sans que pour cela le monde réel soit éternel.

5. Car c'est un enseignement formel de la Révélation que Dieu était avant que le monde fût (2), comme le confirment aussi les passages qui parlent de l'amour du Père pour le Fils, de l'élection divine des élus, de la prédestination du Sauveur avant la fondation du monde (3).

6. Quant au but de Dieu en créant le monde, il ne pouvait être qu'en Dieu même, par cette simple raison que hors de Dieu il n'y avait rien; par conséquent il était nécessairement en Dieu seul, dans sa liberté, dans la détermination spontanée de sa volonté; car il n'y avait pas de motif de nécessité en lui, comme eût été par exemple le besoin de créer le monde, puisqu'il est le souverain, bien élevé au-dessus de tout besoin, de tout désir, et se suffisant éternellement à lui-même (4). Cette liberté parfaite de Dieu dans son acte, l'Écriture la nomme le *bon vouloir de Dieu :* il créa le monde parce que cela lui plut. « Notre Dieu est au ciel; tout

(1) *Genèse*, 1, 1-2. *Mac.*, 7, 28.
(2) *Genèse*, 1, 2-25.
(3) *Ibid.*, 26 sq.; c. 2, 7.

(1) *Genèse*, 1, 3 sq. *Ps.* 32, 6, 9. *Isaïe*, 44, 21.
(2) *Ps.* 101, 26, 27. *Prov.*, 8, 23-27. *Isaïe*, 43, 13.
(3) *Jean*, 17, 24. *Éphés.*, 1, 4. I *Pierre*, 1, 20.
(4) *Act. des Ap.*, 17, 25.

ce qu'il a voulu il l'a créé au ciel et sur la terre (1). » Cependant il n'est pas permis de se représenter ce bon vouloir comme une volonté arbitraire, sans intention et sans but. Mais nous ne pouvons traiter ce sujet qu'après avoir reconnu plus exactement la création dans son ordre général et ses rapports, et avoir préalablement mis de côté les opinions contraires à l'idée de la création.

Il faut remarquer d'abord que l'idée de la création de toutes choses par Dieu est une idée propre à la Bible et au Christianisme, qui ou bien manque totalement dans d'autres systèmes, d'après lesquels le monde, au moins quant à sa matière première, est de lui-même et éternel, ou bien, lorsqu'elle se rencontre, est liée à des opinions obscures et fabuleuses. Le premier cas est celui de la mythologie et de la philosophie grecques (2). Homère décrit le commerce des dieux et des hommes et leur vie dans le monde, mais il ne dit rien de l'origine de l'ensemble; Hésiode donne une table généalogique des dieux, mais qui ne remonte pas plus haut que le ciel et la terre (Οὐρανός et Γαῖα), dont il fait l'origine primordiale de tout. La philosophie étudia cette matière primordiale du monde et la divisa d'abord en quatre éléments, principes fondamentaux de l'univers; puis les atomistes, continuant ce travail, la divisèrent en une infinité de particules primitives, dont la masse chaotique (Χάος), informe et fermentante, produisit les formes des choses déterminées soit par l'attrait spécial des atomes individuels les uns pour les autres, soit par l'acte d'un être intelligent, démiurge, formateur, mais non créateur du monde. Cette croyance en l'éternité du monde est aussi celle des anciens systèmes orientaux, notamment du système chinois, selon lequel l'infini, compris vulgairement sous l'idée du ciel, est Dieu même, d'où sortent toutes choses, pour y rentrer après un certain laps de temps. Ce système d'émanation ne peut pas plus être appelé une création que le panthéisme raffiné et artificiel selon lequel Dieu est en tout ou tout est Dieu (1); mais même là où, soit dans le paganisme, soit dans des systèmes prétendus chrétiens, il est question d'une apparente création du monde, le plus souvent, quand on y regarde de près, ce n'est pas d'une création immédiate de Dieu même qu'il s'agit, mais d'une création médiate, par des êtres intermédiaires, que l'homme a inventés au gré de son imagination fantastique.

Dans les religions de l'Orient, comme celles de Zoroastre et de l'Inde, Dieu est absolument séparé du monde; par là même il est et reste à jamais un être absolument inconnu; et, comme la nécessité d'un intermédiaire résulte précisément de cette séparation, ces religions ont imaginé une foule de médiateurs entre Dieu et le monde, médiateurs qui se nomment *Trimurti* dans la religion indienne (2), *Ormuzd* et *Ahriman* (3) dans la religion persane.

Ces idées orientales d'émanation, et notamment les idées persanes du dualisme des principes, furent introduites dans la théologie chrétienne par les sectes gnostiques et ajustées au Christianisme de diverses façons (4). La doctrine arienne de la création est elle-même une imitation, non des fictions orientales, mais des fictions platoniques. L'Église rejeta toutes ces doctrines dans ses jugements sur les hérétiques, comme contraires à la Révélation.

Passons de l'acte divin du Créateur à

(1) *Ps.* 113, 11; 134, 6.

(2) *Voy.* MYTHOLOGIE GRECQUE, PHILOSOPHIE GRECQUE.

(1) *Voy.* PANTHÉISME, MATÉRIALISME.

(2) *Voy.* BOUDDHISME.

(3) *Voy.* PARSISME.

(4) Conf. GNOSE.

la considération du *monde*, comme ensemble de la création. Le monde est un, comme le Créateur est un; un lien intime unit tout ce qui est créé; toutes les créatures ont une fin commune, marquée de Dieu. Cependant sous cette unité nous apercevons une diversité infinie, une multiplicité sans bornes; et les livres de la révélation divine rangent ces êtres divers dans trois classes ou sphères distinctes, d'après leurs différences naturelles. Dans la sphère la plus élevée ils placent l'*esprit créé*, multiple par ses formes, comme les autres créatures; ce monde d'esprits tient naturellement le premier rang parmi les créatures; car Dieu, étant esprit, créa, dans un ordre hiérarchique et naturel, d'abord des esprits finis, comme son image propre et sa naturelle ressemblance, esprits sans corps, immortels, élevés au-dessus des conditions de l'espace et du temps, et, par là même, agissant invisiblement à travers toute la création. C'est pourquoi la Genèse ne les fait point paraître dans le tableau de la création, ou plutôt de la formation de la terre, parce qu'ils n'appartiennent point à la sphère terrestre, qu'ils sont créés instantanément et ne sont pas soumis aux lois du temps et de l'espace. Mais l'Écriture à toutes ses pages atteste l'existence des *anges* (c'est le nom qu'elle donne habituellement à ces esprits), et parle de leur action dans l'univers, de leur nature supérieure aux forces humaines, de leur nombre, de leurs diversités, de leur hiérarchie, de leurs noms, de leur destination et de leur sort (chute d'une partie d'entre eux) (1).

La *matière, substratum,* du corps, est opposée à l'esprit, être incorporel; le monde des corps, au monde des esprits. La matière est créée par Dieu, comme il est dit expressément aux versets 1 et 14-18 du chapitre 1 de la Genèse, et comme l'a enseigné l'Église chrétienne, en rejetant les erreurs gnostiques et manichéennes, qui représentent la matière comme la création et le siége du mal. La Révélation ne parle pas de la formation des autres mondes corporels nés de la matière première, de leur nombre, de leurs habitants; mais elle décrit la formation et l'achèvement de la terre, siége spécial de l'homme. Après avoir parlé de la création primordiale et avoir raconté la création du ciel et de la terre, c'est-à-dire du monde spirituel et du monde matériel, le document sacré parle immédiatement, au second verset, de la terre, et remarque qu'elle était encore informe et nue, que les ténèbres couvraient sa face, mais que l'Esprit de Dieu planait sur les eaux, opérant la distinction de ce qui était confus jusqu'alors et donnant une figure à ce qui était resté informe.

La Genèse partage le procédé réel de la formation en six périodes ou six jours; dans les trois premières la parole de Dieu (continuation de l'acte de la volonté créatrice dans la *creatio secunda*) opère la distinction primordiale des éléments en trois formes, les couches de la matière inorganique étant disposées les unes sur les autres d'après leur pesanteur spécifique. La séparation générale des éléments et l'ascension de l'air, l'élément le plus transparent, ayant rendu visibles les corps les plus élevés, la vie organique, se dégageant de la masse, prit forme sur la terre et dans les eaux, aux divers degrés du règne végétal et du règne animal. L'acte général de séparation et de formation eut lieu dès le premier jour, le Créateur ayant tiré de la matière générale la lumière, âme du monde matériel, qui agit dans l'acte primordial de la formation du monde comme elle continue à opérer dans tous les procédés

(1) Conf. ESPRIT, MONDE DES ESPRITS.

de la nature inorganique et de la vie végétale et animale, tandis que l'opposé de la lumière, évoqué par le même acte séparateur, c'est-à-dire la pesanteur ou la force de gravitation, reposant dans le ténébreux abîme, maintient dans leur agrégation en eux-mêmes et les uns à l'égard des autres tous les corps isolés.

Tel est le récit de la Genèse, nommé *Hexaméron* d'après la division des six jours ou périodes, sur le caractère littéraire de laquelle dès les premiers siècles chrétiens, et plus encore dans la théologie moderne, on a longuement disputé. On s'est demandé d'abord si le document mosaïque est une histoire réelle de la création ou une simple description poétique, s'il est une allégorie ou un mystère; et cette dernière opinion est, en effet, celle de quelques Alexandrins, comme Clément et Origène, et de quelques exégètes modernes. Mais cette hypothèse est en contradiction avec le caractère patent de ce document primitif, qui raconte en termes clairs, précis et positifs, et nullement sous une forme allégorique et mythique, l'histoire primordiale du monde et de la terre; cette hypothèse est en contradiction avec le caractère des documents postérieurs qui décrivent l'histoire du monde et de l'humanité comme le développement même de la Genèse; elle est en contradiction avec la manière dont la Genèse a été comprise par la grande majorité des docteurs chrétiens et des Pères de l'Église, qui y voient une histoire véritable; elle est en contradiction avec notre science de la nature, qui ne peut se représenter en particulier l'histoire de la formation de notre terre autrement que dans les formes et la série des formes que décrit le livre de Moïse. Il est vrai que certains naturalistes modernes ont conclu, des découvertes faites par la science, que l'histoire de la formation de la terre a traversé diverses catastrophes, et qu'ainsi le document biblique ne peut donner que l'histoire de la restauration de la terre; mais, abstraction faite de ce que l'Écriture ne dit rien d'une pareille restauration, ces catastrophes peuvent parfaitement se concilier avec la Genèse, si on les considère comme les différents moments transitoires d'une seule et même formation que Moïse exprime par un seul et même terme (1).

La Genèse, après avoir décrit la formation complète de la terre, y rattache, comme conclusion de l'ensemble, la *création de l'homme,* et dans les versets 26-31 du chap. 1 elle détermine sa nature et sa destination dans le monde. D'après Moïse l'homme est le médiateur entre le monde des corps et le monde des esprits; il appartient aux deux, participe à la nature des deux; il touche à l'un et à l'autre, l'un et l'autre l'atteignent. Comme membre du monde des corps il en est le couronnement; il s'élève, par son organisation, au-dessus de tout ce qui est organique; il est destiné à tout dominer et à tout faire servir à son usage. C'est pourquoi il n'a paru qu'au terme de l'œuvre de la création, non comme un produit terrestre, mais comme créature immédiate de Dieu, ainsi que la Genèse le dit et le fait bien ressortir par la différence des termes du vers. 26 comparés au vers. 7 du chap. 2. Comme membre du monde des esprits, seule image et ressemblance de Dieu sur la terre, il ne pouvait également être créé que de Dieu, ainsi que le dit la Genèse : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. Dieu créa l'homme à son image; il l[e]

(1) A la littérature concernant l'hexaéméron appartiennent, outre les écrits de plusieurs Pères de l'Église et d'un nombre infini de naturalistes du dix-septième et du dix-huitième siècle, les traités les plus modernes et les plus importants de Hug, François de Paule Schranck, S. Mutschl, Fr. Schlegel, qui se sont occupés de la philosophie de l'histoire.

créa à son image et le créa mâle et femelle. »

Telle est la nature spéciale de l'homme, composé mixte d'un corps et d'une âme, de matière et d'esprit. En tant qu'esprit il est surtout l'image de Dieu sur la terre, substance simple et individuelle, ayant conscience de lui-même, libre dans sa pensée, dans sa volonté et dans son action, ayant le pouvoir de connaître la vérité et le désir inné d'aimer et de réaliser personnellement la vérité et le bien reconnu; et, sous ce double rapport, doué de facultés qui peuvent se développer sans cesse et de forces qui peuvent produire à l'infini. En tant que corps, intermédiaire nécessaire, destiné à unir et à concilier le monde spirituel et le monde matériel, l'homme est également doué des puissances qui servent à cette fin et en font l'instrument de l'âme. Il devait même, d'après l'institution primitive, participer à l'immortalité (*posse non mori*, dit S. Augustin), tant qu'il obéirait aux ordres et aux avertissements du Créateur (1).

Quant au *but de la création*, il y a deux choses à distinguer : l'intention du Créateur et la destination de la créature. Nous avons déjà dit que, quant à l'intention, aucun motif du dehors ne peut avoir déterminé Dieu à créer le monde; et, comme il ne peut s'y être résolu que par lui-même, lui seul aussi peut être le but de la création et de la créature. Or il est le souverain bien, la perfection même, le sommaire de toutes les perfections, sommaire que l'Écriture nomme, dans sa langue, la gloire de Dieu, δόξα, *gloria*. La manifestation de cette gloire au dehors put seule être le but de la création, et c'est pourquoi il est dit dans l'Écriture (2) « que Dieu a tout créé pour sa gloire. » En effet toute la création révèle ses perfections infinies et particulièrement son amour pour les créatures (1).

La destination de la créature est triple : individuelle, c'est celle que chaque créature a pour elle-même d'après sa nature; sociale, c'est celle qu'elle doit remplir comme partie de l'organisme spécial auquel elle appartient; universelle, c'est celle que, membre de l'ensemble, elle partage avec toutes les créatures par rapport au Créateur. Les êtres purement naturels du monde des corps partagent eux-mêmes cette triple destinée, comme le prouvent la science de la nature et beaucoup de passages des saintes Écritures. L'homme créé à l'image de Dieu, et pour être sa ressemblance sur la terre, a d'abord, comme destination individuelle, à développer cette image en lui et à la révéler hors de lui, ce qui n'est pas possible sans le développement actif et permanent de ses facultés spirituelles et morales, mais ce qui le rend capable et digne de participer à la vie éternelle et à l'éternelle félicité. Puis l'homme doit agir sur ses semblables, comme il doit se laisser pénétrer par leur influence, et telle est sa destination sociale en tant que membre de l'humanité, et surtout de l'humanité régénérée par Jésus-Christ. Les anges ont de même, chacun à son rang, une destinée correspondant à leur individualité, sur laquelle la Révélation nous a donné peu de renseignements; mais elle nous a fait connaître leur destination sociale dans le grand royaume de Dieu, dans lequel ils agissent comme ses ministres et ses instruments, et transmettent notamment à l'homme les ordres divins, en même temps qu'ils l'aident à les remplir (2). Lorsque les créatures spirituelles répondent à leur double destination, elles contribuent li-

(1) *Genèse*, 2, 16, 17.
(2) *Prov.*, 16, 4. *Isaïe*, 43, 7. *Rom.*, 9, 20-23.

(1) *Matth.*, 6, 26-31.
(2) *Voy.* ANGES.

brement et avec conscience à la gloire de Dieu, comme la nature entière le fait spontanément et sans conscience (1); et telle est la destination suprême et commune de toutes les créatures, qui s'identifie avec l'intention du Créateur, et s'exprime nettement et complétement dans la formule : *Tout pour la plus grande gloire de Dieu.*

DE DREY.

CRÉCELLES A TÉNÈBRES. *Voyez* SEMAINE SAINTE.

CRÈCHE (LA) dans laquelle le Sauveur du monde fut couché à son entrée dans le monde devint dès la plus haute antiquité l'objet du culte des Chrétiens à Bethléhem, où on la conservait; c'est ainsi que nous savons que S. Jérôme et son élève Ste Paule la visitèrent avec respect et dévotion (2).

Aujourd'hui elle est conservée à Rome, dans la basilique Libérienne, à Sainte-Marie Majeure, où on l'apporta, avec quelques pierres du rocher de la grotte de Bethléhem, au septième siècle (et non en 352, comme l'a prouvé Benoît XIV) (3).

Pendant l'année la précieuse relique (elle est en bois) est renfermée dans un reliquaire d'argent, déposé dans une magnifique chapelle souterraine. Elle est publiquement exposée le jour de Noël (4). C'est ce qui a fait nommer parfois l'église de Sainte-Marie Majeure Notre-Dame de la Crèche (*ad præsepe*).

La coutume, encore observée de nos jours en beaucoup d'endroits, de faire des crèches dans les églises et les maisons le jour de Noël, date de S. François d'Assise; du moins c'est dans sa vie que nous en rencontrons le premier exemple. Trois ans avant sa mort, disent S. Bonaventure et Thomas de Colano, S. François, quittant Rome, fit appeler un pieux gentilhomme, nommé Jean, qui demeurait dans le castel de Greccia, non loin de Réate, dans la vallée, et lui dit : « Veux-tu que nous célébrions la fête de la Nativité chez toi : va et prépare ce que je vais t'ordonner. » Or le séraphique fondateur des Franciscains voulait que tout fût disposé suivant ce qui s'était autrefois passé à Bethléhem. Lorsque la nuit de Noël fut venue, S. François, suivi des frères de son ordre et d'une foule pieuse, arriva dans la vallée de Greccia, où la crèche avait été établie, entourée de personnages représentant la sainte Vierge, S. Joseph, les bergers, etc., etc. Le tout était brillamment éclairé. S. François, les moines et le peuple passèrent la nuit à chanter les louanges du Seigneur; enfin le saint Sacrifice fut célébré au-dessus de la crèche, et le saint, faisant les fonctions de diacre, chanta avec une indicible joie l'Évangile de la Nativité de Notre-Seigneur (1). C'est ainsi que cette coutume s'introduisit dans l'ordre de S. François et de là dans l'Église. Au temps naïf du moyen âge (2), durant la nuit de Noël, des personnes représentant Marie et Joseph étaient assises à côté de la crèche, et chantaient alternativement avec le peuple des noëls. Les prêtres portant des cierges allaient chercher l'enfant dans sa crèche, ils le prenaient dans leurs bras et le montraient au peuple. On faisait aussi des processions à la crèche (D. Martène en cite une de l'église de Rouen), ou bien l'on portait processionnellement l'image de l'enfant Jésus (par exemple chez les Dominicains) (3); puis on le déposait dans la crèche ; on l'exposait dans une chapelle latérale, où chacun venait baiser

(1) *Ps.* 18, 1-5.
(2) *Epist.* 108 *ad Eustoch.*, § 10.
(3) L. IV, *de Canoniz. Sanct.*, part. 2.
(4) Bianchini, diss. 1, *de Præsepi et cunis D. N. J.-Chr.*, n. 13, p. 82.

(1) Bolland., ad 4 Sept., p. 643.
(2) Conf. Daniel, *Thesaurus hymnologic.*, I, 144.
(3) Conf. Labat, *Voyage en France*, t. III.

l'enfant divin. Ces coutumes sont tombées presque généralement en France et en Allemagne; mais on fait encore assez généralement des crèches, qui subsistent jusqu'à la Chandeleur, et à chaque fête nouvelle (Circoncision, Épiphanie) il y a des changements de scène.

Toute âme chrétienne et pieuse reconnaîtra sans peine l'influence salutaire de ces coutumes naïves sur le sentiment religieux des enfants, du peuple, et de tous ceux chez qui la simplicité de la foi s'allie aux plus pures lumières de l'intelligence.

KERKER.

CRÉDENCE, petite table placée dans le sanctuaire, communément du côté de l'Épître, parfois du côté de l'Évangile, surmontée d'un crucifix et de deux chandeliers, et où l'on place le calice, les burettes et d'autres objets nécessaires au saint sacrifice de la messe. — On ne se sert habituellement de ces crédences que pendant la grand'messe, durant laquelle, d'après la rubrique du missel, le diacre, au moment où l'on chante l'*incarnatus est*, prend sur la crédence la bourse et va étendre le corporal sur l'autel. Après l'*Oremus* qui suit le *Credo*, le sous-diacre, enveloppé d'un voile, prend à son tour le calice sur la crédence et l'apporte sur l'autel. Après la communion et l'ablution il reporte le calice sur la crédence. Il y a maint cérémonial qui renferme de nombreuses prescriptions liturgiques sur la crédence. Le sacristain doit la préparer pour la grand'messe, la couvrir d'une vaste nappe blanche qui tombe jusqu'à terre; on ne doit y placer ni gradin pour les chandeliers, ni reliquaires. La plupart du temps la crédence est fixe. A la messe pontificale il y a ordinairement deux crédences, l'une pour le calice et les burettes, l'autre pour le missel, le canon, les chandeliers portatifs, le grémial, le bassin et d'autres objets nécessaires à l'office. De temps à autre ces deux crédences se rencontrent, même à une grand'messe ordinaire, l'une pour le calice, l'autre, sans crucifix ni chandeliers, pour le livre dans lequel on chante l'épître et l'évangile. Il faut en général sous ce rapport consulter et observer les rites locaux des divers diocèses.

CREDO. *Voy.* MESSE.

CRELL (JEAN et SAMUEL). *Voy.* SOCINIENS.

CRELL (NICOLAS). *Voy.* CRYPTO-CALVINISTES.

CRÉPIN. Il y a plusieurs saints de ce nom dans l'Église catholique; les plus connus sont les trois suivants :

1° CRÉPIN, *évêque de Pavie*, intrépide défenseur de la foi orthodoxe. Il se montra tel surtout au concile tenu à Milan contre Eutychès. Sa sollicitude pour son diocèse s'étendit au delà de sa mort; car, sentant ses forces diminuer, il se rendit à Milan, et y recommanda aux personnages les plus influents son diacre, S. Épiphane, de Pavie. En effet, à peine Crépin fut-il mort, en 465, que d'une voix unanime Épiphane fut choisi, et malgré sa résistance et sa jeunesse (il n'avait que vingt-huit ans) il fut porté au siége épiscopal de Pavie, à la satisfaction de tous les fidèles (1).

2° CRÉPIN, *de Viterbe*, de l'ordre de Saint-François, naquit à Viterbe, le 13 novembre 1668, de parents pauvres, mais pieux, qui l'élevèrent chrétiennement. Il montra de bonne heure de la ferveur religieuse; il jeûnait souvent, priait toujours, et désirait ardemment entrer, comme frère lai, dans l'ordre de Saint-François. Admis chez les Capucins de Viterbe, parmi lesquels il se distingua bientôt par toutes les vertus d'un austère religieux, mais surtout par sa charité pour les pauvres, qu'il avait souvent l'occasion d'exercer en ramassant les aumônes pour le couvent, et qu'il

(1) Conf. Stolberg, *Hist. de la rel. de J.-C.*, t. XVII, p. 29; t. XVIII, p. 474.

manifestait par les soins et l'instruction qu'il prodiguait aux enfants. Personne ne savait mieux que lui donner un bon conseil, résoudre avec sagesse les questions les plus difficiles; aussi les personnes de toutes les conditions, les cardinaux, les évêques, les gens du peuple, le consultaient comme un oracle inspiré de Dieu même. Il prévit le 1er mai 1750 sa fin prochaine, et mourut en effet dix-huit jours plus tard.

Le Pape Pie VII le proclama bienheureux le 26 avril 1806; le décret de béatification dit « qu'il était le père des pauvres, le consolateur des affligés; que son cœur était simple et pur; qu'il avait une vive dévotion envers la sainte Vierge, et qu'il était célèbre par les dons de prophétie et de miracles que Dieu lui avait départis (1). »

3° Crépin et Crépinien, *martyrs de Soissons*. Quoique les Chrétiens fussent tranquilles pendant les dix-huit premières années du règne de Dioclétien (284-303) (2), il y eut durant cet intervalle quelques martyrs, l'empereur d'Occident, Maximien-Hercule, n'ayant pas été favorable aux Chrétiens comme son collègue. Outre Quintin, Lucien, Ruffin, Valère et Eugène, qui s'étaient rendus de Rome dans les Gaules pour y propager l'Évangile, et qui y trouvèrent une mort glorieuse, on compte parmi les athlètes de la foi à cette époque les deux frères Crépin et Crépinien. Le désir de convertir les païens les avait également amenés de Rome dans les Gaules. Ils s'arrêtèrent à Soissons, où, la situation des affaires ne leur permettant pas d'agir ouvertement, ils se vouèrent en silence à leur sainte vocation. Quoique d'une famille distinguée, ils se mirent à apprendre un métier, et se firent cordonniers, tant pour suivre l'exemple de l'Apôtre et gagner leur vie par le travail de leurs mains que pour entrer plus facilement par là en rapport avec les païens.

Ils devinrent bientôt les ouvriers les plus adroits et les plus expéditifs de leur profession, et, comme ils donnaient leur marchandise à meilleur marché que les autres cordonniers et servaient gratuitement les pauvres, ils virent le monde affluer dans leur atelier et parvinrent par leurs conversations et leur conduite exemplaire à gagner un grand nombre de leurs visiteurs au Christianisme. L'envie, la jalousie s'attachèrent à leurs œuvres, et Crépin fut bientôt accusé d'avoir volé à de riches tanneurs le cuir dont il faisait des souliers aux pauvres. L'empereur Maximien-Hercule, ayant été informé des nombreuses conversions opérées par les saints missionnaires, les fit arrêter par le gouverneur Rictiovarus. Celui-ci les envoya à l'empereur, qui ne put les faire abjurer ni par les plus brillantes promesses ni par les plus cruelles menaces. Rictiovarus reçut l'ordre de les mettre à mort après leur avoir fait subir d'affreuses tortures. On introduisit des baguettes aiguës dans leurs doigts entre l'ongle et la chair; on découpa des lanières de soulier avec la peau de leur dos; on leur pendit d'énormes pierres au cou pour les noyer dans l'Aisne; on les plongea dans du plomb fondu; mais Dieu les sauva de toutes ces tortures. Enfin Maximien leur fit couper la tête (287). Au sixième siècle on érigea en leur honneur une grande église à Soissons, et ils furent de bonne heure invoqués comme patrons des cordonniers. L'association des *Frères cordonniers* de Michel Buch, nommé vulgairement *le bon Henri*, fondée en 1645, et celle des *Frères tailleurs*, instituée deux ans plus tard, se placèrent, avec toutes les associations affiliées du même genre, sous le patronage de ces deux saints, dont on célèbre la mémoire le

(1) Conf. Butler, *Vie des Saints et des Martyrs*, t. XI.
(2) Conf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VIII, 1.

25 octobre. Cf. Butler, *Vie des Saints*, t. XV ; Laurentius Surius, *de Probatis Sanctorum*, etc., t. V, p. 959.

FRITZ.

CRESCENS (Κρήσκης), un des compagnons et des coopérateurs de S. Paul. D'après la seconde Ép. à Tim., 4, 10, au temps de la captivité de l'Apôtre à Rome, durant laquelle il écrivit à Timothée, Crescens vint de Rome en Galatie, où, suivant les Constitutions apostoliques (1) et plusieurs Pères, il prêcha le Christianisme. Les anciens martyrologes, dans Bède, Usuard, Ado et d'autres (2), disent qu'il prêcha en Galatie et en d'autres provinces. S. Epiphane (3) et Théodoret s'accordent en partie avec eux, en ce sens cependant que S. Épiphane, dans le passage cité de la seconde épître à Timothée, veut lire Gaule au lieu de Galatie, malgré le témoignage des manuscrits ; Théodoret lit Galatie et comprend la Gaule.

CRESCENS *le Cynique*. Au second siècle de l'ère chrétienne la philosophie était généralement dégénérée ; ce n'était plus qu'une théorie sans sanction morale, qu'une affaire de goût, un arsenal de phrases sonores, un gagne-pain (4), et, sauf quelques rares exceptions, la philosophie n'exerçait plus aucune influence sur la vie morale de ses sectateurs (5). Le cynisme avait atteint le dernier terme de la décrépitude ; tombé à l'état de caricature, il était devenu une espèce de métier du plus bas étage (6). Les cyniques n'avaient plus que l'extérieur de commun avec Antisthènes, Cratès et Diogène (μόνον τὰ ἔξω ὅμοια) (7) ; ils n'excitaient que la frayeur et le dégoût. Le manteau jeté sur l'épaule

(1) 7, 46.
(2) *Ad V calend. Julii.*
(3) *Hær.*, 51.
(4) Tatian., *Or. c. Græc.*, c. 25.
(5) Max. Tyr., *Or.* XXIX, 2, ed. Heins.
(6) Lucian., *Fugitivi*, 12, 13.
(7) *Fug.*, 15.

droite, l'épaule gauche et une grande partie du corps nus (ce qui les avait fait appeler ἐξωμίαι), les cheveux longs et pendants, le visage sombre, la barbe hérissée, les ongles semblables à des griffes (ὄνυχας θηρίων) (1), un bâton noueux et une énorme besace dans les mains, d'une effrayante saleté, d'une grossièreté bruyante, tels étaient les cyniques qui parcouraient les villes. Cependant il manque à tous ces traits le signe le plus caractéristique, qui était une impudence et une ignorance sans bornes (ἀμαθία). « Leur demande-t-on une preuve de leur savoir : ils s'en tirent par des injures et en faisant tourner leur bâton (2). » La corruption intérieure de ces hommes, qui se vantaient « de n'être que des chiens (3), » égalait leur extérieur dégoûtant. Aboyer, dévorer, piller, se vautrer dans la paresse, s'asseoir en parasites à la table des riches (4), s'enivrer et s'enorgueillir de leur dégradation (5), était leur vie habituelle. La pédérastie et la communauté des femmes n'étaient pas rares chez les cyniques (6), et, tandis qu'ils prétendaient n'avoir aucun besoin, ils portaient habituellement sur eux, comme instruments de leurs pratiques vertueuses, de l'or, des parfums, des couteaux de table, des miroirs et des dés (7).

Enfin ils jouaient le rôle public d'arbitres des mœurs, quoiqu'on ne pût rien trouver de plus dénué de sens que leurs paroles, si ce n'est leur conduite (8). L'influence des cyniques était déplorable parmi les basses classes, car leurs exemples étouffaient dans le cœur du peuple tout sens d'économie, d'esprit de famille, d'amour conjugal, de patrio-

(1) Tatian., *Or. c. Græc.*, c. 25.
(2) *Fugit.*, 15.
(3) L. c., 16.
(4) L. c., 18.
(5) L. c., 19.
(6) L. c., 18.
(7) Luc., *Piscator.*, 45.
(8) *Fugit.*, 19.

tisme, d'amitié et de goût du travail; ils excitaient la multitude contre tout ce qui les gênait ou leur était odieux. Tandis que les autres sectes philosophiques étaient hostiles au Christianisme par orgueil scientifique (1), la haine des cyniques procédait des motifs les plus vils; la grandeur morale des Chrétiens leur était un perpétuel et insupportable reproche.

Or le philosophe Crescens, qui vivait à Rome du temps de l'empereur Marc-Aurèle, était un modèle de ce cynisme dégradant. Ce philosophe, que S. Justin appelait un φιλόψοφος, un charlatan, un saltimbanque, sous prétexte de sauvegarder la croyance populaire, avait, à la grande joie de la populace, accusé les Chrétiens d'irréligion et d'athéisme. Justin, qui résistait hardiment à tous les philosophes, répondit à l'accusateur, démontra publiquement qu'il n'était qu'un ignorant et un imposteur, qui, dans sa lâcheté, ne s'était pas donné la peine d'étudier la doctrine des Chrétiens, ou n'osait pas, par crainte du peuple, avouer la vérité qu'il connaissait (2). Justin révéla en outre la corruption morale de Crescens, qui surpassait tous ses collègues, d'après le témoignage de Tatien (3), en pédérastie, avarice, saleté et goinfrerie. Crescens, exaspéré contre l'intrépide apologiste des Chrétiens, jura sa mort, que, d'après ses principes, il représente d'ordinaire comme n'étant pas un mal. Justin soupçonna (4) le danger dont Crescens le menaçait; Tatien (5) parle d'embûches que le cynique lui dressa, ainsi qu'à Justin, et les martyrologes, dans Eusèbe (6) et dans S. Jérôme (7), nomment expressément Crescens comme l'auteur de la mort de S. Justin.

C. WEISS.

(1) Orig., *c. Celsum*, III, 44.
(2) *Apol. min.*, 3.
(3) *C. Græc.*, c. 19.
(4) *Apol. minor.*, 3.
(5) L. c., 19.
(6) *Hist. eccl.*, IV, 16. *Chron. ad Olymp.*, 232, 2.
(7) *De Vir. illustr.*, c. 23.

CRESCENTIA (SAINTE) ou CRESCENCE, la nourrice de S. Vit, fut convertie au Christianisme par ce saint enfant, et souffrit avec lui et S. Modeste le martyre sous Dioclétien (1). Le Martyrologe de S. Jérôme parle déjà de Crescentia, associée à Vit et à Modeste; Rhaban Maur, Ado et Usuard en font mention dans le martyrologe du neuvième siècle. Les plus anciens actes de ces trois martyrs ne vont pas au delà du sixième siècle et ne sont pas très-authentiques. On peut voir l'examen critique, ainsi que la description de la mort des trois saints, dans les *Acta Sanctorum*.

Lorsque la nouvelle Corbie eut été fondée en Westphalie, le culte de ces trois martyrs devint général en Allemagne, et l'intéressante histoire de la translation de leurs reliques à Corvey existe encore dans les *Acta SS.*

CRESCENTIA (MARIE) (*la vénérable*) naquit le 20 octobre 1682 à Kaufbeuern, dans le diocèse d'Augsbourg. Son père, Matthieu Höss, était un tisserand d'une sainte simplicité, qui aimait à méditer les souffrances du Christ; sa mère, malgré sa pauvreté, était extrêmement charitable. Ces pieux parents élevèrent leur enfant dans la voie où ils marchaient en présence du Seigneur. Marie Crescence, jeune encore, reçut divers dons particuliers du Ciel, et la prière l'élevait souvent jusqu'à l'extase. En 1701 elle prit l'habit des religieuses au couvent du tiers-ordre de Kaufbeuern; elle avait entendu durant un de ses ravissements, dans l'église même du couvent : « C'est ici le lieu de ton repos. »

La pieuse religieuse fut soumise à de rudes épreuves; elle tomba dans le creuset des tribulations intérieures, se sentit délaissée au dedans, se vit persécutée au dehors par ses sœurs, attaquée

(1) *Voy.* VIT (S.).

de toutes façons par l'esprit du mal ; mais elle persévera dans la patience, dans la prière, et, ravie dans la contemplation des saints mystères, elle exhalait sa joie céleste en cantiques sacrés. Elle ne cessait de prier pour l'Église, la Papauté, le sacerdoce, les princes chrétiens, la conversion des pécheurs. Peu à peu son nom se répandit; évêques et grands de la terre accoururent voir la sainte fille, à qui l'impératrice Marie-Thérèse elle-même ne dédaigna pas de demander souvent conseil.

Elle mourut le 9 avril 1744, à l'âge de 62 ans, après avoir rempli toutes les charges de son couvent, jusqu'à celle de supérieure. Le concours des fidèles auprès de sa tombe fut prodigieux et n'a jamais cessé depuis. Marie Crescence est restée très-populaire dans la haute Souabe wurtembergeoise. Ce fut l'évêque d'Augsbourg Clément-Wenceslas qui poursuivit le procès de sa béatification, et le 2 août 1801 elle fut déclarée vénérable.

On lit une aride histoire de la vie de la sainte dans le dix-neuvième volume de Buttler, avec l'indication de quelques sources. On trouverait probablement dans les archives de l'évêché d'Augsbourg les documents d'une vie intéressante de cette sainte mystique.

CRESCENTIUS ou **CRESCENCE**, patrice romain. Othon Ier avait été destiné par la Providence à mettre fin aux divisions politiques qui déchiraient l'Italie et à l'abaissement où était tombé le Saint-Siége dans le dixième siècle. A peine fut-il mort que les factions de la noblesse romaine, dont la puissance avait été brisée, mais non anéantie, se soulevèrent contre l'empereur saxon. Crescentius, nommé aussi Cencius, descendant, comme fils de Théodora la jeune, de la famille des comtes de Tusculum, qui avait si longtemps rempli le siége de S. Pierre de ses créatures, se mit à la tête du mouvement qui prétendait faire rentrer le trône apostolique dans l'héritage de sa famille.

Tous ceux qui ne voulaient pas entendre parler d'un empereur germano-romain prirent part au soulèvement, qui était parfaitement dans les vues de l'empereur de Constantinople. Le premier acte de Cencius fut de placer sur le trône pontifical l'ambitieux cardinal Franco, sous le nom de Boniface VII (1), de faire jeter en prison le Pape légitime Benoît VI (2), qui y mourut au bout de quelque temps de faim ou par le poison.

Cependant une grande partie des Romains et une branche de la famille des comtes de Tusculum s'opposèrent à ces actes révolutionnaires; Boniface VII fut obligé de fuir, et Benoît VII monta sur le trône pontifical avec l'assentiment de l'empereur Othon II (975-983). Quoique l'ordre fût rétabli dans Rome, la domination d'Othon II en Italie reposait sur de faibles bases. Malgré quelques succès remportés par lui dans ses combats contre les Grecs et les Sarrasins, dans la basse Italie, n'ayant pas été suffisamment secondé par les Allemands, il fut battu dans la sanglante bataille de Squillace, en Calabre, en 982, et put à peine échapper, la vie sauve. Benoît VII mourut en octobre 983, et Othon II, âgé seulement de vingt-huit ans, le suivit la même année dans la tombe, après avoir d'abord installé le Pape Jean XIV. Ce Pontife parvint à se maintenir tant que Théophano, veuve d'Othon II, demeura en Italie; mais, lorsqu'en 984 elle eut repassé les Alpes pour se rendre en Allemagne, Boniface VII, que Cencius avait placé sur le Saint-Siége en 974, revint de Constantinople, et sut, grâce à l'influence des Grecs et du parti toujours puissant de Marozia ou des comtes de Tusculum.

(1) *Voy.* BONIFACE VII.
(2) *Voy.* BENOIT VI.

exciter une sédition contre Jean XIV. Le château Saint-Ange fut enlevé, le Pape y fut enfermé et tué après quatre mois d'une cruelle captivité. Cependant ce règne de terreur ne dura que peu de temps; Boniface mourut subitement en 985; son cadavre, traîné par les Romains à travers les rues et percé de coups de lance, resta étendu devant la statue équestre de Marc-Aurèle, jusqu'à ce qu'un prêtre, touché de pitié, vint l'enlever et l'ensevelir. Alors Jean XV monta sur le Saint-Siége et l'on espéra voir renaître l'ordre et la paix. Cependant les partisans de la maison de Marozia surent conserver leur ancienne influence, et Crescentius, fils de l'ancien chef de parti du même nom, sut s'emparer du patriciat et du consulat, et contraignit le Pape, qu'il voulait dominer, à s'enfuir en Toscane (987). Mais Crescentius, ayant appris que le Pape avait envoyé en Allemagne pour réclamer l'appui de l'empereur, se réconcilia avec Jean XV et obtint qu'il revînt à Rome, dont la situation s'améliora encore l'année suivante, durant le séjour qu'y fit l'impératrice Théophano.

Cette fois encore, à peine fut-elle retournée en Allemagne que le Pape retomba sous l'absolue dépendance de Crescentius. Ce ne fut qu'à force d'argent qu'il put conserver quelques amis et quelque liberté. Aussi était-il très-occupé des moyens de se procurer de l'argent, ce qui le fit accuser d'une sordide avarice. Enfin, en 995, Jean XV, voulant se tirer de cette situation déplorable, appela, de concert avec les Romains et les Lombards, l'empereur Othon III à son secours. L'empereur arriva à la tête d'une armée considérable. Il reçut à Pavie, où il fit ses Pâques en 996, l'hommage des princes lombards; mais à Ravenne des Romains de distinction vinrent lui apporter la nouvelle de la mort de Jean XV. On lui donna promptement pour successeur, à la recommandation de l'empereur, son cousin Bruno, qui monta sur le trône sous le nom de Grégoire V, et le 21 mai 996 posa sur la tête de son illustre parent la couronne impériale. Le moment était venu où Crescentius devait rendre compte de sa conduite à l'égard du Pape Jean et être mis dans l'impossibilité de nuire à l'avenir. Il fut condamné au bannissement. Grégoire V intervint en sa faveur, et Othon se montra plein de clémence après que Crescentius se fut engagé par serment à obéir à l'empereur et au Pape. On comprend pourquoi Grégoire V se réconcilia si facilement avec Crescentius et son parti; dans le cas contraire il aurait eu à craindre de nouveau la vengeance de Crescentius et de ses adhérents dès qu'ils auraient vu s'éloigner l'armée allemande. Cependant Crescentius, oubliant son serment, songeait encore une fois à se tourner contre le souverain Pontife, et son plan de révolte mûrit à mesure qu'il vit d'une part une certaine hostilité des Romains à l'égard du Pape, soit qu'ils le considérassent comme un étranger, soit qu'ils eussent plutôt à se plaindre des violences des lieutenants de l'empereur, dont on rendait injustement le Pape responsable, et qu'il vit d'autre part qu'il pourrait compter sur des secours du dehors. En effet Jean de Plaisance avait été, en 995, envoyé à Constantinople pour y négocier un mariage; mais, au lieu d'y suivre les intérêts de l'Allemagne, il se concilia la faveur de la cour de Byzance, et revint, au bout de deux ans, chargé d'une grosse somme d'argent, à Rome, où Crescentius parvint à l'opposer à Grégoire comme antipape. Grégoire se crut obligé de s'enfuir de Rome, et s'arrêta dans la haute Italie, jusqu'au moment où, en 997, Othon III revint avec une formidable armée, que renforcèrent les contingents lombards. Dès que Crescentius apprit que le Pape et l'empereur approchaient à la tête de leurs troupes (998),

il se retira avec ses adhérents dans le château Saint-Ange.

On saisit d'abord l'antipape Jean ; on lui creva les yeux, on lui coupa le nez et la langue, puis on l'enferma dans un couvent. En vain un moine âgé de quatre-vingt-huit ans, S. Nil, supplia qu'on épargnât l'antipape ; on n'écouta que la vengeance. Grégoire tint un concile où l'antipape fut condamné, dépouillé de ses insignes épiscopaux ; il finit par être placé sur un âne, dont il devait tenir la queue entre les mains, et fut promené dans cet état à travers les rues de Rome. Cette cruauté, que n'excusent point les nécessités de la politique, attrista tellement S. Nil que, maudissant le Pape et l'empereur, il repartit brusquement pour Gaëte. Ce fut alors le tour de Crescentius. Le château Saint-Ange fut assiégé par les ordres de l'empereur ; Ekkard, margrave de Meissen, l'emporta d'assaut ; Crescentius, saisi, fut mené au haut du château, où il fut décapité. On transporta son corps sur un mont voisin, et on le suspendit par les pieds à une potence. Douze des partisans les plus compromis de Crescentius furent également mis à mort ; la puissance de la famille de Crescentius fut brisée, et les autres partis de la noblesse, terrifiés par ces épouvantables représailles, se tinrent tranquilles pour un temps.

Cf. Möller, *Hist. du Moyen Age* ; Gfrörer, *Hist. univ. de l'Église*, vol. 3. ; Schröckh, *Hist. de l'Église chrét.*, tom. XXII ; Roger Wilman, *Annales de l'empire d'Allemagne ; Vitæ Paparum*, dans Muratori, *Script. Rer. Ital. ; Annales Hildeshemenses ; Chronicon Hermanni contracti.*

FRITZ.

CRESCONIUS. *Voy.* CONCORDANCE DES CANONS.

CRÈTE (autrefois *Telchinia*, aujourd'hui *Candie*), île de 70 milles de longueur, de 16 milles de largeur, dans l'archipel de la Méditerranée. Elle avait autrefois cent villes (ἑκατόμπολις) (1). Le livre des Machabées (2) la nomme Gortine. Les Actes des Apôtres (3), en décrivant le départ de S. Paul de Césarée pour Rome, parlent de Thalasse, de Bons-Ports, Καλοὶ λιμένες, et du port de Phœnix (4). Entre les années 70 et 60 avant Jésus-Christ Crète devint une province romaine, et sous Auguste elle fut unie à la Cyrène. Les habitants de l'île, parmi lesquels se trouvaient des Juifs, eurent longtemps avant l'ère chrétienne (5) une très-mauvaise renommée : ils passaient en général pour mous, efféminés, ivrognes, dissipés, avares, défiants, menteurs, querelleurs et violents (6). S. Paul (7) ne les dépeint pas plus favorablement en rappelant le mot d'Épiménide, qui vivait 600 ans avant Jésus-Christ et était lui-même Crétois. Leur dépravation morale put provenir en partie de l'influence de leur sol fertile, car leur île était autrefois renommée par ses vins et ses blés, mais surtout de ce que l'île se vantait d'être le lieu de naissance de plusieurs dieux et de posséder leurs tombeaux, ce qui donnait à ses habitants de fréquentes occasions de célébrer des fêtes et des mystères dont le caractère lascif et dissolu répondait à celui de ces divinités. Tels étaient les Crétois lorsque S. Paul aborda dans leur île, y fonda des communautés chrétiennes, et y laissa Tite pour y continuer son œuvre.

Voyez *Ep. ad Tit.*, 1, 5. Cf. l'article CAPHTHOR. KOZELKA.

CRISPUS, chef d'une synagogue, qui, à la suite de la prédication de S. Paul

(1) *Iliade*, 2, 649.
(2) I, 15, 23.
(3) 27, 8, 12.
(4) Conf. Cellar., *Not. Orb. ant.*, l. II, c. 14, § 61 sq.
(5) *Act.*, 2, 11. Jos. Flav., *Bell. Jud.*, II, 7, 1.
(6) Polyb., IV, 8 ; VI, 18 ; VIII, 21. Cicero *de Republ.*, III, 9 sq.
(7) *Tite*, 1, 12, 13.

à Corinthe, adopta, avec toute sa maison, la foi chrétienne (1) et fut baptisé par l'Apôtre (2). D'après les données des *Const. apost.*, VIII, 46, il devint plus tard évêque d'Égine.

CRITIQUE BIBLIQUE. La critique (κριτική, *sc.* ἐπιστημή, ou τέχνη, de κρίνειν, juger, décider) est, dans le sens subjectif, la capacité de juger équitablement une chose d'après des règles et des principes arrêtés; dans le sens objectif, c'est la théorie et l'application de ces principes et de ces règles. La critique s'étend par conséquent non-seulement sur des objets perceptibles par le dehors, sur des faits historiques, des données scientifiques ou artistiques, etc., mais sur les facultés et les puissances de l'esprit humain lui-même. Ce dernier cas est celui de la philosophie dite critique, dont Kant est devenu le fondateur par sa *critique de la raison pure, de la raison pratique et du jugement.* Dans le premier cas la critique se divise en diverses branches suivant les objets auxquels elle s'applique, et de là une critique philologique, historique, esthétique, etc. La critique philologique surtout a un vaste domaine; elle a affaire aux œuvres de littérature ancienne; elle est ou *critique littérale*, ne s'occupant que des mots, discernant, jugeant les diverses leçons, rétablissant la forme primitive d'un texte devenu fautif; ou *critique réelle*, examinant l'âge, l'origine, l'authenticité, la crédibilité d'une œuvre littéraire et classique.

Appliquée aux écrits sacrés, elle devient *critique biblique*, et nous n'avons à nous occuper que de celle-ci. On a toujours reconnu par le fait sa nécessité, quoique anciennement les ouvrages théoriques sur la critique fussent inconnus; car, de même que les éditeurs des livres bibliques ont toujours dû s'occuper et se sont toujours réellement occupés de la question des auteurs, de l'authenticité, etc., de même ils se sont enquis, à propos de nombreux textes isolés, des différentes leçons qui, après la perte des autographes, s'introduisirent dans les copies, pour savoir laquelle méritait la préférence et devait être considérée comme l'originale; et ainsi de tout temps la critique s'est associée à la publication de l'Écriture sainte, et en a été une partie intégrante et inséparable.

Ce que la critique philologique en général doit faire pour les œuvres de la littérature classique de l'antiquité, elle doit le faire en particulier pour les saintes Écritures. Il faut d'abord que, comme critique littérale, elle fixe le texte biblique dans le détail, qu'elle élague les fautes qui s'y sont glissées, qu'elle arrive à la meilleure leçon parmi celles qui existent, qu'elle rétablisse en un mot le texte dans sa pureté primitive. Les secours dont elle s'entoure dans ce but sont, pour l'Ancien comme pour le Nouveau Testament, de bons manuscrits (1), de vieilles traductions (2); pour l'Ancien Testament en particulier, le Pentateuque samaritain, les citations de l'Écriture faites dans le Talmud, les Midraschim et la Massore; pour le Nouveau Testament, les citations de la Bible qui se trouvent dans les Pères de l'Église. Les matériaux puisés dans ces sources auxiliaires pour obtenir un texte exact de la Bible forment l'*Apparatus* critique. Il a paru dans les temps modernes des recueils importants dans ce genre, tels, pour l'Ancien Testament, la Bible massorétique de Salomon Norzi, l'édition de la Bible de Benjamin Kennicott et la collection des variantes de B. de Rossi (3); pour le texte grec des livres deutéro-canoniques, l'édition des Septante de Holmès (4). Pour le Nou-

(1) *Act.*, 18, 8.
(2) I *Cor.*, 1, 14.

(1) *Voy.* MANUSCRITS DE LA BIBLE
(2) *Voy.* BIBLE (versions de la).
(3) *Voy.* BIBLE (éditions de la).
(4) *Voy.* ALEXANDRINE (version).

veau Testament il faut citer les éditions de Bengel, Wetstein, Griesbach, Matthæi, Scholz et Tischendorf (1).

Les savants n'ont pas toujours eu les mêmes opinions, et n'ont pas toujours suivi les mêmes règles et les mêmes principes en ce qui concerne la manière dont il faut se servir des matériaux réunis dans ces collections, pour rétablir le texte primitif de la Bible. Ces règles et ces principes ne peuvent être exposés ici en détail; il faut les chercher dans un traité spécial sur la critique biblique.

Le but de la critique littérale de la Bible étant de rétablir le texte dans sa pureté primitive, il faut avant tout que, dans ce maniement des textes bibliques, elle montre comment sont nées les différentes leçons, ce qui en a été l'occasion, et qu'elle fixe les règles d'après lesquelles la leçon vraie peut être découverte. Il faut un jugement prudent, une estimation exacte des divers matériaux comparés; il faut que la critique détermine quel crédit méritent les diverses leçons suivant les manuscrits qui les donnent, et ce qui détermine cette valeur réelle dans le choix à faire, montrant, par exemple, qu'il s'agit moins du nombre des manuscrits qui témoignent en faveur d'une leçon que de la nature, des qualités, de l'âge, de la correction de ces manuscrits, de sorte que dans certaines circonstances la leçon d'un seul manuscrit peut l'emporter sur celle de tous les autres.

Pour l'Ancien Testament, elle a notamment encore à distinguer entre les rouleaux de la Bible appartenant à des synagogues et les manuscrits privés, entre les manuscrits massorétiques ou non massorétiques.

Pour le Nouveau Testament, il faut avant tout qu'elle examine les classes, les familles des manuscrits, leur valeur respective, leur autorité spéciale, comment et pourquoi on doit s'en tenir à telle ou telle famille de manuscrits.

Quant aux anciennes versions il faut qu'elle établisse en quoi et dans quelle proportion on peut s'en servir pour rétablir le texte, quelles précautions il faut employer par rapport au caractère, à l'histoire des versions consultées; dans quel cas le témoignage des versions peut corroborer celui des manuscrits, doit lui être préféré, ou lui céder le pas. Car il est évident que, sous ce rapport, chaque version particulière a son mérite spécial, sa valeur et son autorité particulière, et que, même dans des versions littérales, chaque expression s'écartant du texte primitif actuellement répandu ne prouve pas que le texte original correspondait à la version en question, puisque des versions littérales peuvent être elles-mêmes plus libres dans un moment que dans un autre, ou ne pas rendre mot à mot le texte original, et en outre modifient plus ou moins leur forme primitive avec le cours des temps.

On consultera encore, pour l'Ancien Testament en particulier, le Pentateuque samaritain, et on déterminera dans quels cas ses écarts du texte massorétique méritent la préférence, et dans quels cas ils doivent être considérés comme des fautes ou des changements arbitraires. La critique aura également égard aux citations des anciens ouvrages rabbiniques (comme le Talmud, les Midraschim, Jalkut, Siphri), et donnera les règles d'après lesquelles il faudra juger les passages de ces citations s'écartant du texte massorétique, et montrer enfin, par rapport à la Massore, ce qu'il faut penser de la manière dont elle traite le texte hébraïque de la Bible, d'après quels principes il faut juger la vocalisation, l'accentuation, et les Kéri et Kétib connus (1).

(1) *Voy.* Bible (éditions de la).

(1) *Voy.* Massore.

Il faudra, de la même manière que pour le Nouveau Testament, qu'elle montre, par rapport aux citations de la Bible dans les écrits des Pères, d'après quelles règles et avec quelles précautions on peut les employer pour améliorer le texte de l'Écriture.

Mais le but de la critique biblique n'est pas encore complétement atteint lorsqu'elle a fixé les règles et les principes du véritable emploi des matériaux et du discernement du vrai et du faux.

L'*apparatus* critique, en bien des cas, ne donne pas par lui-même une décision sûre et satisfaisante, et il faut, pour y arriver, qu'on considère encore le contexte, les propriétés linguistiques, la méthode d'exposition, le style, le cercle des pensées, le cours des idées du livre examiné ; il faut que la critique biblique fixe de nouveau les règles et les principes d'après lesquels on devra juger et se décider sous ce rapport.

Un livre qui pour la critique de l'Ancien Testament a mérité une considération toute particulière, c'est celui de B. de Rossi, qui, dans les Prolégomènes de son excellent ouvrage, *Variæ Lectiones Veteris Testamenti*, Parmæ, 1784, p. XLIX, a donné 93 canons critiques (*canones critici*) que les protestants eux-mêmes ont approuvés et admis. Car ces principes, qui s'étendent à toutes les sources de la correction du texte hébreu, savoir : les manuscrits, les éditions anciennes et autorisées, le texte samaritain, les anciennes versions, les textes parallèles, l'analogie du contexte, la Massore, les conjectures critiques, — et qui évaluent chacune de ces sources avec impartialité, nous donnent non-seulement une preuve de la largeur de vue de leur auteur, devant lequel se déploie toute la richesse des diverses sources où puise la critique de l'Ancien Testament, mais encore nous démontrent combien est scrupuleuse et pure la critique avec laquelle il a comparé ces différentes sources et a assigné à chacune d'elles le rang qui lui appartient.

Quant à la critique du Nouveau Testament, parmi la multitude de traités existant sur ce sujet dans les éditions critiques de l'Évangile et dans les livres élémentaires ayant pour objet l'introduction à l'étude du Nouveau Testament, nous signalerons comme principalement instructifs : *Griesbacchii Prolegomena ad Novum Testamentum, ed. secunda, sect. III. Conspectus potiorum observationum criticarum et regularum ad quas nostrum de discrepantibus lectionibus judicium conformavimus*, p. LIX-LXXXI. — Hug, *Principes de Critique*, dans la Ire partie de son *Introduction au Nouveau Testament*, 3e éd., p. 525-35. — Scholz, *Prolégomènes à son édition du Nouveau Testament*, 1830-36.

La *critique réelle* a, nous l'avons dit, une autre tâche que la critique littérale ; elle a d'autres procédés, d'autres auxiliaires, d'autres moyens de démonstration.

Ses moyens de démonstration sont extérieurs et intérieurs.

1° Extérieurs. Ce sont les témoignages historiques sur l'âge des auteurs et des divers écrits bibliques, tirés de sources authentiques et d'un temps où la vérité était incontestable, ou pouvait, d'après toutes les probabilités, être connue. La critique a, encore une fois, pour tâche d'enseigner de quelle manière et avec quelle précaution il faut se servir de ces témoignages, surtout lorsqu'ils arrivent de divers côtés et ne s'accordent pas entre eux.

2° Intérieurs. Ce sont ceux qui ressortent des écrits eux-mêmes, et avant tout les assertions de l'écrit même sur son auteur. Mais il faut bien examiner si ces assertions viennent de l'auteur, comme c'est par exemple le cas dans

le Pentateuque et beaucoup de livres prophétiques, ou si elles ont été ultérieurement ajoutées, comme c'est le cas de beaucoup d'inscriptions des Psaumes. Il est à peine besoin de remarquer qu'elles ont une entière certitude dans le premier cas, et que les passages de ces livres qui seraient en contradiction avec ces assertions devraient être considérés comme des additions postérieures provenant d'une main étrangère. Dans le second cas, il faut admettre d'avance qu'une assertion d'abord probable peut insensiblement obtenir l'apparence d'une tradition historique, et contenir une erreur malgré cette apparence, comme c'est par exemple le cas pour les inscriptions de tel ou tel psaume. Quand le livre en question ne dit rien lui-même de son auteur, de son âge, etc., etc., les motifs internes sur lesquels doit s'appuyer la critique consistent tantôt dans des indications isolées, directes ou indirectes, sur l'origine, la date; tantôt dans la langue spéciale et le style particulier; tantôt dans des allusions à certaines mœurs, habitudes, institutions qui n'appartiennent qu'à une période déterminée; tantôt dans la rencontre de plusieurs de ces indices divers. Ainsi, par exemple, la remarque du livre de Josué, que les Cananéens habitent dans Gazer, au milieu d'Éphraïm, *jusqu'aujourd'hui* (1), est une preuve que ce livre doit avoir été écrit avant la destruction de Gazer par Salomon (2); de même la remarque du livre des Juges, que les Jébuséens de Jérusalem ne sont pas encore soumis et y demeurent au milieu des Benjamites *jusqu'à ce jour*, démontre que ce livre est né avant la prise de Jérusalem par David (3). Les motifs tirés de la langue et du style sont moins sûrs, parce que la langue et le style dépendent trop de l'individualité de l'écrivain, qu'ils ne sont pas à tous les moments les mêmes dans le même individu, qu'ils diffèrent suivant la matière qu'il traite et le but qu'il veut atteindre; qu'ils prennent des couleurs toutes différentes selon ces circonstances, comme on le voit dans les discours prophétiques d'Isaïe. Les inductions tirées des mœurs, des coutumes conservées ou disparues, sont plus sûres; quand, par exemple, le livre de Ruth explique une vieille coutume et la donne pour ancienne, il est clair qu'il faut que ce livre date d'une époque très-postérieure à l'événement qu'il raconte.

Du reste on sait que la critique biblique a été souvent envisagée d'un œil inquiet et défiant, et qu'on la considère volontiers comme une science dangereuse et hostile à l'autorité divine des Écritures et de la foi révélée. Cette défiance a été certainement motivée par l'abus qu'on a fait de la critique biblique, en partant d'un point de vue rationaliste, pour combattre le caractère inspiré de la Bible et la foi en une révélation positive. Mais l'abus ne doit pas prévaloir contre l'usage et le faire rejeter, et nul homme véritablement instruit ne doute que la critique réelle, bien dirigée, sagement appliquée, ne soit précisément le moyen le plus propre à raffermir l'autorité et l'authenticité de l'Écriture, et à la défendre contre les agressions d'une science négative. Si l'on en veut des preuves, on n'a qu'à parcourir les nombreux travaux critiques qui, dans les temps modernes notamment, ont été publiés en faveur de l'authenticité, de l'intégrité, de la crédibilité d'un ou de plusieurs livres saints, ou de tels ou tels passages isolés, attaqués par les adversaires de la Révélation. — Nous entrerons dans plus de détails, au point de vue de la critique rationaliste, dans l'article **Exégèse**. Cf. d'ailleurs les

(1) *Josué*, 16, 10.
(2) III *Rois*, 9, 16.
(3) II *Rois*, 5, 6-9.

articles AUTHENTICITÉ et INTÉGRITÉ DE LA SAINTE ÉCRITURE.

Quant à ce qui concerne l'*histoire* et la *littérature* de la critique biblique, la pratique a aussi précédé la théorie. Celle-ci est inconnue dans l'antiquité; mais tous les livres des Pères qui s'occupent d'exégèse biblique traitent plus ou moins des questions de critique. Tertullien compare, à l'occasion, la traduction latine avec l'original, et blâme ou justifie tels ou tels écarts qui se présentent (1). Plus tard, Lucien et Hésychius cherchent à améliorer, à l'aide de la critique, le texte grec de l'Ancien et du Nouveau Testament; et ceux qui prétendent que l'amélioration du texte du Nouveau Testament, entreprise par eux, n'a pas abouti, ont beaucoup trop de contradicteurs dans l'antiquité pour qu'on leur donne gain de cause.

Mais ce sont notamment Origène et S. Jérôme qui se sont distingués sous ce rapport : le premier dans ses commentaires, où il met en avant et juge diverses leçons, surtout dans son célèbre ouvrage de critique biblique connu sous le nom d'*Hexaples* (2); le second dans ses commentaires, dans ses préfaces, ses épîtres critiques et ses autres écrits. Leur exemple fut suivi par ceux qui eurent les capacités et les connaissances nécessaires, et qui, lorsqu'ils ne connaissaient pas la langue originale du texte biblique, comparèrent du moins différentes versions entre elles et jugèrent les variantes d'après l'ensemble, d'après la manière habituelle de s'exprimer de l'auteur, comme nous le voyons par exemple dans les *Expositiones in Job* de S. Grégoire le Grand. — On continua de cette façon jusqu'après le moyen âge, s'occupant toujours de la solution de diverses questions de critique littérale. On redoubla de zèle au

(1) Hug, *Introd. au Nouv. Test.*, I, 462.
(2) *Voy.* ALEXANDRINE (version).

treizième siècle, lorsque des chaires spéciales de langues orientales eurent été érigées dans les universités. Toutefois on n'avait encore fait aucun essai de théorie sur la critique biblique, et les travaux importants qui paraissaient dans ce genre étaient des écrits, non pas sur la critique en général, mais sur des questions spéciales qui sont de son ressort. Il en est ainsi du premier ouvrage considérable que le savant Oratorien Jean Morin mit au jour sous ce titre : *Exercitationes biblicæ de Hebræi Græcique textus sinceritate, pars prior*, Paris, 1633, qui fut réimprimé, avec la deuxième partie, également achevée par l'auteur peu avant sa mort et publiée par le Père Fronton, chanoine régulier de Sainte-Geneviève, sous le titre : מסורת הברית, *Consignatio fœderis : Exercitationum biblicarum de Hebræi Græcique textus sinceritate libri duo, quorum* PRIOR *in Græcos sacri textus codices inquirit, vulgatam Ecclesiæ versionem antiquissimis codicibus Græcis conformem esse docet, germanæ LXX Interpretum editionis dignoscendæ et illius cum Vulgata conciliandæ methodum tradit, ejusdemque divinam integritatem ex Judæorum traditionibus confirmat.* POSTERIOR *explicat quidquid Judæi in Hebræi textus criticen hactenus elaborarunt, Talmudis utriusque, paraphrasium Chaldaicarum, Midraschim et omnium librorum, quos jactant antiquissimos ætatem examinat; portentosam apud eos historiæ ignorantiam aperit Massoretharum opus universum recenset; unde et quando occasionem accentuum, versuum et punctorum vocalium textui sacro inscribendorum sumserunt; hinc primum apud eos ortos esse grammaticos; varias enarrat sacri textus recensiones a Judæis factas*, etc., etc., Paris, 1669. Cet ouvrage, dont le titre suffit pour faire connaître le contenu, jeta Morin dans

une ardente polémique avec son adversaire ordinaire, Simon de Muis, qui avait déjà publié, en 1634, son *Assertio Hebraicæ veritatis altera*, contre les *Exercitationes*. Morin répliqua dans sa *Diatribe elenchica de sinceritate Hebræi Græcique textus dignoscenda et animadversiones in censuram exercitationum ad Pentat. Samarit.*, Paris, 1639, et Simon de Muis répondit de nouveau à cette diatribe par son *Assertio tertia castigationis animadversionum M. Johannis Morini, Blesensis*, etc.

Le livre de Morin, abstraction faite de quelques erreurs et de certaines exagérations, est un ouvrage très-utile, et, quoiqu'il ne renferme pas une théorie spéciale de la critique biblique, il peut être parfaitement mis à profit dans ce but. Dès lors parurent, du côté des protestants, plusieurs ouvrages de critique biblique; et d'abord le *Criticus sacer* d'Abr. Calovius (Lips., 1646); puis la *Critica sacra* de Louis Capelle (Paris, 1650), et la *Critica sacra* d'Aug. Pfeiffer (Dresdæ, 1680, puis Lips., 1688). Quoique, d'après ces titres, on dût s'attendre à des explications sur la nature et la tâche de la critique biblique, on n'y trouve que des traités purement critiques, ou prétendant l'être, sur les différents points particuliers de l'introduction à l'étude de la Bible, de l'herméneutique et de la critique.

Il en fut de même de la *Critica sacra Vet. Test.* de Théoph. Carpzov (Lips., 1721), dont la partialité protestante va jusqu'à l'injustice. Mais ce fut, un peu avant cette époque, *Richard Simon* qui acquit à juste titre le renom du plus grand critique biblique qui eût encore paru, quoiqu'il ne s'occupât pas non plus d'une théorie spéciale de cette science. Ses ouvrages les plus considérables sur la matière sont : 1° *Histoire critique du Vieux Testament*, Paris, 1678; Amsterdam, 1679 (fautif et défiguré), traduit en latin par Noël Aubert de Versé, 1681 (également fautif); l'édition la plus correcte et la plus complète, probablement soignée par l'auteur lui-même, est celle de Rotterdam de 1685; 2° *Histoire critique du texte du Nouveau Testament, où l'on établit la vérité des actes sur lesquels la Religion chrétienne est fondée*, Rotterdam, 1689; 3° comme continuation ou seconde partie : *Histoire critique des versions du Nouveau Testament, où l'on fait connaître quel a été l'usage de la lecture des livres sacrés dans les principales Églises du monde*, Rotterdam, 1690. Voy., sur le mérite de Richard Simon, l'article INTRODUCTION A L'ÉTUDE DE LA BIBLE.

Nous nommerons encore, parmi les ouvrages postérieurs appartenant à notre sujet, les *Prolegomena in sacram Scripturam* de C.-F. *Houbigant*, qui précèdent sa *Biblia Hebraica, cum notis criticis*, Paris, 1753, et furent imprimés à part, avec les notes, Francof., 1777. C'est un ouvrage de mérite, qui se distingue surtout par un usage fréquent des anciennes versions invoquées pour justifier le texte biblique original, mais qui a aussi son côté faible, laissant trop de marge aux opinions particulières de l'auteur. Aussi donna-t-il prise à Sébald Rau (*Ravius*), qui, dans ses *Exercitationes philologicæ* (Lugdun. Batav., 1785), reprocha à Houbigant une foule de jugements précipités et de décisions hasardées.

Au moment où parut la Bible de Houbigant, *Benjamin Kennicott* se mit à publier ses travaux critiques sur la Bible; d'abord *the State of the printed Hebrew Text of the Old Testament considered; a Dissertation in two parts*, etc., Oxford, 1753; puis *the State of the printed Hebrew Text of the Old Testament considered; dissertation the second, wherein the Sama-*

ritan Copy of the Pentateuch is vindicated, etc., Oxford, 1759 (les deux dissertations furent traduites en latin par A. Teller, 1756, 1765); enfin, *Dissertatio generalis in Vetus Testamentum, cum variis lectionibus ex codicibus manuscriptis et impressis, auctore Benjamino Kennicott*, Oxonii, 1780, tirée du second volume de l'édition de l'Ancien Testament de Kennicott, imprimée à part et enrichie de diverses additions par P.-J. Bruns, sous le titre : *Dissertatio generalis in Vetus Testamentum Hebraicum, cum variis lectionibus ex codicibus manuscriptis et impressis, auctore Benj. Kennicott. Recudi curavit et notas adjecit Paulus-Jacobus Bruns*, Brunswici, 1783. Toutefois aucun de ces ouvrages n'offre encore, à proprement dire, une théorie de la critique biblique, quoique C.-M. Pfaff ait fait, par rapport au Nouveau Testament, des essais partiels dans sa *Dissertatio critica de genuinis librorum Novi Testamenti lectionibus, etc.*, Amstelod., 1709, et que de semblables tentatives aient été renouvelées par *Mästricht* dans son édition du Nouveau Testament, Amstelod., 1711; par *Bengel*, dans son *Introd. in crisin Novi Testamenti*, donnée avec son édition du Nouveau Testament, Tubingue, 1734, et par *Wetstein*, dans ses additions à son édition critique du Nouveau Testament, Amstelod., 1752.

Quant à l'Ancien Testament, ces essais avaient été tentés par le Dominicain *Gabriel Fabrici*, dans la quatrième partie de son ouvrage intitulé : *des Titres primitifs de la Révélation, ou Considérations critiques sur la pureté et l'intégrité du texte original des livres saints de l'Ancien Testament, etc.*, Rome, 1772, dans lequel il montrait comment il fallait se servir des anciens manuscrits du texte hébreu et des anciennes versions ; comment il fallait juger et choisir les différentes leçons. Enfin parut un *Traité élémentaire de la Critique de l'Ancien Testament*, de W.-P. Hezel, Leipz., 1783, et quelque temps après une instruction sur le bon usage des moyens critiques pour améliorer le texte de l'Ancien Testament, dans le troisième traité de la Critique sacrée (*Critica sacra*) de L. Bauer, Leipz., 1795. Dès lors ces instructions furent habituellement données dans les manuels qui servent d'introduction à l'étude de la Bible, par exemple de Jahn : *Introduct. aux livres divins de l'A. All.*, I, 420; Bauer, *Essai d'une Introd. historico-critique aux écritures de l'Ancien Testament*, 3e édit., 292 sq.; Gerhauser, *Herméneutique biblique*, 1re partie; *Introd. aux écrits sacrés de l'Ancien et du Nouveau Testament*, p. 258-263 et 296-307 ; Hävernick, *Manuel de l'Intr. hist.-critique de l'Ancien Testament*, t. I, II, p. 128-135 ; Glaire, *Introduction historique et critique aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, Paris, 1843, t. I, p. 345-402; de Wette, *Manuel de l'Introd. hist. et critique aux livres canoniques et apocryphes de l'Ancien Testament*, 6e édit., p. 147-166; Hug, *Introd. aux écrits du Nouveau Testament*, 3e édit., I, 525-535; Feilmoser, *Introd. aux livres de la Nouvelle Alliance*, p. 651-655 ; Löhnis, *Principes de l'herméneutique et de la critique biblique*, Giessen, 1839; Haneberg, *Hist. de la révél. bibl., trad. en français par I. Goschler*, 2 vol., Paris, 1856. Cf. Rosenmüller, *Manuel de la littérature, de la critique et de l'exégèse bibliques*, I, 439; G.-W. Meyer, *Hist. de l'exégèse de la Bible depuis la restauration des sciences*, III, 268 ; IV, 289; V, 337.

WELTE.

CROATES (CHRISTIANISME CHEZ LES). Les Croates (*Chrowates*, *Chorwates*), tribu slave, sortirent, au temps de l'em-

pereur Héraclius, de la Pologne ou de la Russie méridionale, et s'emparèrent du pays situé entre la mer Adriatique, le Danube et la Save. Partagés en onze communes ou *banats*, ils reconnurent, comme les anciens habitants du pays qu'ils avaient envahis, qui s'étaient retirés dans les ports de mer, la souveraineté de l'empereur de Byzance. Plus tard, selon la tradition, Charlemagne, ayant renversé l'empire des Huns, aurait pénétré dans le pays occupé par les Croates, et son fils Louis le Débonnaire aurait adjoint la province de Dalmatie au royaume de Bavière. Ces tribus restèrent longtemps vacillantes entre Rome et Byzance, au point de vue politique et religieux (1). Le prince croate Porga avait déjà demandé des missionnaires chrétiens à l'empereur Constantin Pogonat. Constantin l'adressa au Saint-Siége, qui, en effet, envoya des prêtres, et ceux-ci baptisèrent vers 670 le prince Porga et une grande partie de son peuple. Le Pape prit alors la Croatie sous sa protection, comme une possession du Saint-Siége, et obligea les nouveaux baptisés à s'abstenir de tout pillage et de toute guerre agressive (2). L'Église d'Aquilée et les mystérieuses influences d'un sol jadis chrétien agirent sur la tribu des Croates, et, d'un autre côté, on leur envoya des ecclésiastiques de Constantinople. Cependant il n'est fait mention d'évêques croates qu'à dater de 879, au temps où les princes souverains des Croates commencèrent à se faire remarquer par leurs richesses, leur puissance et leur crédit. Après la mort du prince Zwoinimir († 1088), qui en 1076 avait été couronné roi des Croates et des Dalmates par le légat du Pape Gebizo, et qui, à cette occasion, avait prêté serment de vassalité au Pape Grégoire VII (1), la veuve de ce prince, Hélène, d'accord avec plusieurs grands de Croatie, appela à son secours son frère, S. Ladislas, roi de Hongrie, pour apaiser les partis qui divisaient son royaume. Ladislas accourut, conquit en 1089-1091 la Croatie, institua Almos, le plus jeune fils de son frère Geisa, prince des Croates, régla les affaires civiles et religieuses, et, pour consolider le Christianisme en Croatie, fonda l'évêché d'*Agram* (2).

Outre ce célèbre évêché, il y avait encore à cette époque en Croatie :

1° L'évêché latin de *Zeng* (*Segnia, Seny*), sur les bords de la mer Adriatique, évêché auquel étaient liés les évêchés de *Modrussa* et de *Korbawia;*

2° L'évêché grec uni de *Kreuz* (*diœcesis Crisiensis*), dont les commencements remontent au temps du Pape Paul V, et qui, comme les évêchés grecs-unis de Hongrie, de Transylvanie, de Croatie et de Slavonie, sont sous la juridiction de l'archevêque de Gran (3);

3° L'évêché grec non uni de *Carlstadt*, qui, comme tous les autres évêchés grecs non unis de la monarchie autrichienne, sont sous la juridiction de l'archevêché non uni de Carlowiz.

SCHRÖDL.

CROISADES. On sait qu'on entend par ce mot les expéditions des peuples occidentaux, qui, réunis sous l'étendard de la croix, depuis la fin du onzième siècle jusqu'à la fin du treizième, eurent pour but de reconquérir Jérusalem et de délivrer le saint Sépulcre.

Nous résumerons sommairement, dans l'article suivant, l'histoire de ces expéditions fameuses. Nous n'envisage-

(1) *Voy.* Damberger, *Livre des Princes* (*Fürstenbuch*), Ratisb., 1831, p. 430.

(2) Dœllinger, *Manuel de l'hist. de l'Église*, Ratisb., 1836, I, 364.

(1) Baron., *Annal.*, ad ann. 1076, n. 66, 67.

(2) Mailath, *Hist. des Magyares*, I, 86. Kerchelich, *Hist. episc. Zagr.* Conf. l'art. KOLOCZA (archevêché de).

(3) *Voy.* GRAN.

rons ici que l'idée des croisades dans leur origine, leur direction spirituelle et leurs résultats généraux. Il y a deux points de vue à cet égard : le point de vue rationaliste et le point de vue religieux. Les écrivains rationalistes, depuis Abélard (1) jusqu'à nos jours, dans leur opinion vulgaire, froide et chagrine, sur les mouvements dont il s'agit, n'ont apprécié ni leurs causes profondes ni leur but sublime, et n'ont trouvé que des motifs de blâme dans leur idée, leur principe et leurs résultats.

Au point de vue religieux les croisades prennent un autre aspect. L'histoire de l'Église chrétienne, a dit un écrivain protestant de notre temps (2), est, depuis Constantin le Grand, l'âme et la vie de l'histoire universelle. On a nommé les croisades la migration des peuples de l'Occident, et en effet la migration des peuples du quatrième siècle a une analogie fondamentale avec les croisades. Les peuples barbares triomphèrent au quatrième siècle des nations dégénérés de l'Occident, et l'esprit du Christianisme put se répandre dans des générations nouvelles. Les croisades détruisirent ou purifièrent de même les masses corrompues de l'Europe. Mais il ne faut pas oublier que ces grands événements dépendirent de deux causes, dont l'une était dans le passé, l'autre dans le présent. L'amour estimant toujours à un haut prix tout ce qui est en rapport, d'une façon quelconque, avec l'objet aimé, les Chrétiens, qu'animaient une foi vive, une charité sincère, ne pouvaient oublier la Palestine et ses sanctuaires. Il y eut donc de tout temps des pèlerinages en Terre-Sainte. Ces pèlerinages devinrent naturellement plus faciles depuis Constantin le Grand, et plus attrayants encore par les soins de sainte Hélène. Le califat ne les rendit pas plus pénibles, car les califes vénéraient la ville sainte et reconnaissaient un prophète dans le Christ. Le califat, à l'apogée de sa puissance, attirait l'Occident par le prestige de sa science et de ses arts ; Aroun-al-Raschid lui tendait la main et envoyait des ambassadeurs à Charlemagne. Aux sixième, septième et huitième siècles, les princes d'Occident restèrent en rapport habituel avec Jérusalem, la visitant et y faisant de précieuses fondations. Mais, lorsque les Fatimites d'Égypte eurent soumis à leur pouvoir la Palestine et la Syrie, la situation des Chrétiens d'Orient changea complétement, car les Fatimites tinrent à leur égard une conduite toute différente de celle des califes. Sous les grossiers Seldjoucides, le sort des Chrétiens de Palestine et de tous les pèlerins de Terre-Sainte devint intolérable. Non-seulement les conquérants maltraitaient les fidèles isolés, mais ils faisaient main basse sur des expéditions nombreuses, comme, par exemple, celle de l'évêque Othon de Bamberg, qui était venu en Palestine à la tête d'une petite armée assez considérable, et ces catastrophes inspiraient naturellement aux Chrétiens d'Occident la pensée d'une agression formelle, pensée que déjà le Pape Sylvestre II avait conçue, et que Grégoire VII avait vivement exprimée. Mais ce grand Pape avait eu à soutenir une autre lutte, dont l'issue victorieuse facilita du reste les croisades, auxquelles les plaintes amères des pèlerins et les cris de détresse des Chrétiens de Palestine poussaient de plus en plus les nations occidentales. Ce fut au concile de Plaisance que parurent pour la première fois des députés grecs demandant positivement du secours contre les Turcs.

Le Christianisme et le mahométisme sont si diamétralement opposés dans leur nature et leur esprit que les croisades allaient être une lutte de principes, une

(1) *Voy.* ABÉLARD.
(2) H. Léo.

guerre de religion, qui ne devait finir que par un combat à mort, comme autrefois la guerre d'Israël contre les peuples de Canaan. Ni l'une ni l'autre de ces guerres religieuses n'amena, il est vrai, le résultat complet marqué par Dieu; dans l'une et dans l'autre, la mollesse, la lâcheté, la fausse politique, le refroidissement du zèle religieux entravèrent le succès définitif, et la chrétienté, non moins qu'anciennement Israël, eut à déplorer les irrémédiables maux qu'entraîna son infidélité.

L'idée fondamentale des croisades était donc le triomphe du Christianisme sur le mahométisme oppresseur. A l'époque des croisades les nations chrétiennes envisageaient encore la vie à un autre point de vue qu'au point de vue uniquement matériel; tout alors partait du sentiment de la foi, tout en dépendait, tout y ramenait. Aussi les Chrétiens considéraient la profanation des lieux saints comme un sévère châtiment de la Providence irritée, et chacun songeait à faire pénitence en s'associant à la grande entreprise qui allait précipiter l'Europe sur l'Asie. Tout le passé les avait préparés à l'idée des croisades. Dans le présent, un motif puissant et terrible les animait : c'était la vue de la misère générale, que chacun éprouvait plus ou moins, sans y voir de remède possible. Cette situation déplorable remontait fort haut, dépendait du malheureux schisme des Papes, de la triste politique de la France, de l'ardente lutte des investitures, des excès de la féodalité, de la dépravation morale, de la décadence religieuse, d'une fermentation visible de tous les esprits, d'une mésintelligence permanente entre les divers états et un prolétariat de plus en plus menaçant. Au milieu de cette misère, de cette décadence et de cette effervescence universelles étaient nées cependant les universités, et la scolastique, la mystique et les arts avaient fleuri et produit leurs plus illustres génies. Or l'Église réunit tous ces éléments dans un foyer commun pour raviver la piété, ressusciter la science, rajeunir l'art et rétablir partout l'ordre et la paix. Un sentiment sincère de repentir avait produit le désir de satisfaire à la justice divine. L'Église, qui depuis longtemps avait entretenu cette idée, finit par la réaliser; elle en fit une idée concrète et pratique; la rendit en quelque sorte palpable pour toute la chrétienté occidentale; elle la résuma en un acte formel d'humilité et de pénitence, au moyen duquel l'idée pénétra dans tous les rangs et se reproduisit à tous les degrés. Mais l'Église ne se contenta pas d'exciter le mouvement : elle mit la main à l'œuvre, entreprit elle-même la tâche, se chargea du fardeau le plus pesant. Elle suscita, soutint, dirigea, fit renouveler les croisades tant qu'elle le put, tant qu'elle les crut nécessaires et possibles. Elle créa la chevalerie temporelle et spirituelle, y rattacha le ban et l'arrière-ban, et ce fut le signe véritablement caractéristique des croisades; car, malgré la part qu'y prirent les princes, les rois et les empereurs, ce fut au fond la chevalerie qui fit partout pencher la balance, et les royaumes fondés par les croisades furent des royaumes créés par la chevalerie chrétienne.

En comparant les croisades entre elles, d'après leur idée dominante, leur caractère particulier et leur résultat, on trouve que dans la première c'est l'enthousiasme religieux le plus pur qui prévaut; que déjà ce sentiment se trouble dans la seconde, où éclatent en même temps le luxe, l'orgueil et la confiance en soi-même; qu'à mesure qu'on avance les événements deviennent de plus en plus décourageants, les sacrifices plus pénibles, les résultats plus douteux; que l'autorité de l'Église seule parvient à vaincre les obstacles croissants et à mettre en

mouvement des masses de plus en plus insensées, téméraires et difficiles à manier.

La première croisade partit de France et entraîna l'Angleterre; la seconde appartint davantage aux peuples germaniques. Ceux-ci furent les derniers à prendre part aux croisades, par suite du schisme des antipapes, auxquels l'Allemagne s'était attachée : ce qui prouve que, dès l'origine, la fidélité à l'Église et au Saint-Siége fut le mobile principal et le garant de ces entreprises hardies, qui commencèrent par la victoire d'un Godefroy de Bouillon, le plus pur des chevaliers, refusant de ceindre le diadème là où le Sauveur avait porté la couronne d'épines, et qui se terminèrent par les glorieuses défaites du plus saint des rois.

Quand tout fut prêt, quand l'Église eut disposé tous les esprits, en les rendant de plus en plus attentifs aux événements de l'Orient, quand les pèlerins, renouvelant sans cesse le souvenir des lieux saints, eurent porté, à leur retour de Jérusalem, l'affliction dans le cœur des nations occidentales, la parole de Pierre l'Ermite (1) fut l'étincelle qui enflamma le peuple, comme la parole du Pape Urbain II entraîna les prêtres, les nobles et les princes (2). On sait combien Grégoire VII avait pris à cœur les croisades; on sait tout ce que firent et souffrirent pour cette cause S. Bernard (3), les Papes Urbain II et Innocent III, maître Foulques et tant d'autres puissants personnages, qui se succédèrent dans le même esprit et la même tâche jusqu'à Dandolo, l'héroïque doge de Venise.

Le génie de ces vigoureux athlètes de l'idée chrétienne parvint à réunir les masses et à leur inspirer une partie de leur courage et de leur héroïsme, donna à la chevalerie sa direction légitime, et fit le plus souvent, d'une multitude indocile et désordonnée, des armées dignes, par leur valeur, leur constance et leurs exploits, de l'estime de la postérité.

En considérant les masses qui formèrent ces armées, les forces réunies et maintenues malgré la grossièreté et la dépravation de ces temps, on ne peut s'empêcher d'admirer l'Église, qui sut contenir, refréner, discipliner cette foule hétérogène, unir les peuples les plus divers, changer des ennemis en alliés, vaincre la dureté, l'ambition, l'orgueil des grands, employer tour à tour des paroles de réconciliation et des sentences d'excommunication, la récompense et le châtiment, affranchir et bannir, toujours dans un but unique, placer chacun sous son obéissance et son égide, grands et petits, prêtres et laïques, peuples et rois, et faire régner la paix de Dieu parmi des nations naguère divisées par les plus implacables haines.

L'Église fournit enfin les immenses matériaux nécessaires pour cette œuvre gigantesque, en réveillant de mille manières l'esprit de sacrifice, en faisant contribuer chacun au mérite de l'œuvre générale par les offrandes volontaires, par les dîmes, les donations, les impôts, en donnant à tous l'exemple en même temps que le conseil, en versant sa parole, ses trésors et son sang pour la cause commune (1).

Demander, comme on l'a fait trop souvent, s'il n'eût pas été préférable pour le développement de l'Europe que les croisades n'eussent pas eu lieu, ne mène à rien et ne sert qu'à amuser un moment l'imagination d'hypothèses oiseuses. Cette question n'a pas de portée

(1) *Voy.* PIERRE L'ERMITE.
(2) *Voy.* CLERMONT.
(3) *Voy.* BERNARD (S.).

(1) Conf. sur le désintéressement de l'Église le témoignage de Frédéric de Raumer, *Hist. des Hohenstaufen*, IV, 195, 196.

pour le Catholique qui sait comment es croisades sont nées, quelle part son Église y a prise.

On a demandé souvent aussi quels ont été les profits ou les pertes produits par es croisades. Il y a eu évidemment des profits et des pertes ; la question est de savoir de quel côté a penché la balance, et la réponse n'est pas douteuse quand on considère les conséquences principales des croisades, conséquences qui ne peuvent être estimées à leur juste valeur qu'autant qu'on les compare à la situation générale du monde au milieu duquel elles se produisirent. Une lutte terrible, une sorte de guerre des esclaves, allait s'engager ; il semblait que parmi les nations chrétiennes il ne devait bientôt plus rester que des maîtres ou des serfs. Les croisades prévinrent cette lutte fratricide en détournant l'activité inquiète et menaçante de la chevalerie et en procurant la liberté au peuple désespéré ; elles détournèrent les catastrophes dont le paupérisme et le prolétariat menaçaient la société. Si on ne peut voir sans douleur succomber, dans ces lointaines et sanglantes expéditions, tant d'hommes, de femmes, d'enfants et de vieillards, on est consolé par la pensée qu'ils auraient eu, sans profit pour personne, une fin plus déplorable encore dans leur patrie. Si les excès commis par les masses des croisés épouvantent et affligent, on est toutefois obligé de reconnaître que ces foules désordonnées étaient capables de s'enthousiasmer pour une sainte cause, et qu'il fallait de toute nécessité que le feu allumé consumât le bois mort avant que la pourriture se fût communiquée au tronc sain et eût arrêté dans leur croissance les pousses nouvelles.

Les croisades offrirent un monde nouveau à l'Européen blasé, des aventures au courage inoccupé, une œuvre sainte à la piété, un moyen de pénitence au repentir ; elles réveillèrent l'ardeur des missions, substituèrent l'amour du Christ aux vieilles haines, l'union au schisme. Elles cimentèrent l'alliance de la chevalerie et de l'Église, en créant les trois ordres de chevalerie religieuse ; elles contribuèrent à réaliser l'idée catholique d'une famille européenne, en mettant en contact des peuples si divers et en les pénétrant tous d'une même pensée. Elles furent vraiment l'école des nations. De nouveaux États naquirent ou se consolidèrent ; tels la Sicile, l'Angleterre, le Portugal, Jérusalem, Chypre, la Grèce, Rhodes, Malte, la Prusse, la Livonie. L'échange des coutumes et des idées élargit le cercle de la pensée moderne; les villes libres s'étendirent, les bourgeoisies se constituèrent ; des races allemandes encore païennes devinrent chrétiennes; les langues romanes se développèrent; les éléments romains furent assimilés et élaborés par l'esprit germanique. L'horizon s'élargit, l'héroïsme eut un vaste champ de bataille ; la poésie se réveilla, la littérature des Arabes et leurs arts agirent sur les Provençaux et les artistes de l'Europe ; le commerce prit son essor, surtout en Italie ; l'industrie profita des leçons des Grecs. On apprit des Égyptiens à construire des digues et des écluses; les jardins s'enrichirent de plantes nouvelles. L'amour des voyages, des missions, des découvertes, poussa le génie occidental, presque toujours sous l'inspiration de l'Église, jusqu'à la découverte de l'Amérique (1). Il conduisit un P. Ascolin, à la tête des Franciscains, jusqu'en Perse ; un P. Carpia (1246), à travers le nord de l'Asie, jusqu'au Thibet ; le P. André et Guillaume de Rubriquis jusqu'en Mongolie ; Marco Polo, à travers la Syrie, la Perse et l'Inde, jusqu'à Pékin. L'Église, en créant des évêchés *in partibus infide-*

(1) *Voy.* AMÉRIQUE (découverte de l').

lium, indiquait ce qu'elle voulait fonder, montrait le but à atteindre et qui se réalisera certainement un jour.

Il est vrai que les arts et les sciences des Mahométans répandirent aussi leur poison parmi les savants et les artistes de l'Occident, que la sensualité de l'Orient énerva l'Europe, et que Frédéric II, de la race des Hohenstaufen, importa le goût des pompes asiatiques plus qu'il ne convenait à un prince chrétien. Le luxe et la mollesse engourdirent les esprits, engendrèrent une philosophie erronée, et entraînèrent jusqu'à l'indifférentisme. Mais l'ennemi retrouva en face de lui l'Église, toujours infatigable, qui recommença la lutte et finit par triompher.

On accuse aussi les croisades d'avoir déterminé la prise de Constantinople par les Turcs. Cela n'est vrai qu'en ce sens que les Grecs, par leur perfidie, creusèrent eux-mêmes leur tombe durant les croisades, perdirent ce qui leur restait de crédit, et que l'Europe entière, Rome exceptée, vit avec assez d'indifférence la ruine de l'empire byzantin. Ce qui est plus vrai, c'est que les croisades retardèrent la chute de Constantinople de quelques siècles, et que cette catastrophe a sa cause positive dans le schisme grec, qui ébranla la puissance des principes, étouffa l'enthousiasme, la piété et la science, démoralisa le peuple, fit succomber Constantinople sous le poids d'un châtiment qui durera tant que le repentir n'amènera pas la restauration et que la foi catholique ne triomphera pas de ce schisme séculaire.

Sans doute l'Asie ne fut pas conquise au Christianisme par les croisades, l'Islam ne s'humilia pas devant la doctrine de l'Évangile, soit que Dieu ne le permît pas encore, soit que les hommes, perdant trop facilement de vue leur haute mission, ne suivissent pas jusqu'au bout Dieu et sa volonté, soit que ces contrées ne dussent pas une seconde fois voir s'élever parmi elles le flambeau du salut.

Les croisades avaient atteint leur terme à la fin du treizième siècle. La fleur de la scolastique et de la chevalerie s'était évanouie; de tristes agitations, de déplorables excès leur avaient succédé. A la place de la piété, et de l'enthousiasme qu'elle inspire, on vit régner l'égoïsme qui se sépare de Dieu et ne connaît plus que des intérêts terrestres et mondains. L'empire d'Orient, fondé par tant de sacrifices, s'écroula; il perdit ses provinces les unes après les autres. Le foyer qui devait et pouvait seul conserver les conquêtes était trop excentrique. L'empire se composait de parties hétérogènes qui ne pouvaient ni s'unir, ni se fortifier les unes les autres. Chrétiens d'Orient et d'Occident, Grecs, Juifs, Turcs et païens se mêlaient, se croisaient, se déchiraient et se subdivisaient en cent partis politiques, en mille sectes religieuses. La chevalerie ne défendait plus les conquêtes qu'elle avait faites, et qu'attaquaient, avec un courage irrésistible dans sa jeunesse et son élan, des ennemis de plus en plus rapprochés. Latins et Grecs se haïssaient plus encore qu'ils ne détestaient l'ennemi commun. La ruine était inévitable. Les historiens rationalistes, et ceux qui savent si bien reconstruire le passé avec les données du présent, tirent de cette ruine la conclusion que les croisades ne furent pas un phénomène grandiose. Leur conclusion, contredite par ce qui précède, repose sur l'opinion triste et vulgaire que ce n'est pas l'idée, mais le succès, qui justifie. L'idée qui dominait les croisades n'est plus à leurs yeux que ruse et politique. Mais comment la ruse et la politique auraient-elles pu soulever et diriger de telles forces pendant des siècles ? — Ou bien encore les croisades sont le fruit de la superstition, qui précipita des esprits aveuglés à une mort

certaine. Mais la piété et l'enthousiasme religieux sont toujours appelés superstition dans les siècles blasés; on les nommerait fanatisme si on avait assez d'énergie pour le comprendre. — Enfin on ne manque pas, pour compléter le tableau et démontrer l'inutilité des croisades, de décrire tous les désordres, tous les éléments impurs, tous les motifs vulgaires qui s'y mêlèrent. Mais on ne les a jamais niés. Sans doute l'aventurier était attiré par les hasards de l'entreprise; le chevalier, inquiet et mécontent de passer la trêve de Dieu (1) dans un repos odieux, prenait la croix pour satisfaire son besoin d'action, le prolétaire pour améliorer sa position et parfois dans l'espoir du pillage, le prince par esprit de conquête, le moine pour sortir de sa cellule qui l'étouffait. Mais tout cela était-il particulier aux croisades? Ces désordres n'existèrent-ils pas avant elles et après elles? Si les croisés étaient restés chez eux, auraient-ils été meilleurs, auraient-ils mieux agi, réalisé plus de bien, évité plus de mal? Eussent-ils été plus faciles à guérir au sein de l'oisiveté? Où est l'événement humain sans mélange? Plus nous sommes petits, moins nous apprécions ce qui est grand. Les croisades sont une épopée héroïque, dont l'idée, le principe, l'exécution, les résultats sont une vivante apologie de l'Église, si tant est que l'Église ait besoin d'apologie.

HAAS.

CROISADES (HISTOIRE DES). Les articles GODEFROY DE BOUILLON, PIERRE L'ERMITE, BAUDOUIN, CONRAD III, etc., font connaître l'histoire des grands hommes qui prirent part aux croisades; l'article précédent a traité de l'idée, des motifs, des résultats de ces grands mouvements religieux et politiques. Il nous reste à donner un court résumé des principaux événements qui signalèrent les croisades.

Jérusalem était tombé en 638 entre les mains des califes arabes; dans la seconde moitié du dixième siècle les Fatimites d'Égypte s'emparèrent de la ville sainte, et de 1076 à 1096 (selon d'autres de 1061 à 1076) les Seldjoucides régnèrent dans Jérusalem.

Les communautés chrétiennes et les pèlerins furent exposés à toutes sortes de vexations sous les Fatimites, surtout sous Hakem Biamrilla, qui rasa en 1011 l'église de la Résurrection. Mais sous les Seldjoucides leur sort devint intolérable. Le pillage, le meurtre, les plus odieux outrages étaient à l'ordre du jour. Nul Chrétien ne pouvait s'approcher de la ville sainte sans payer une contribution extraordinaire à ses rudes possesseurs, encore moins pénétrer dans les sanctuaires, et lorsqu'il y était parvenu un tourment plus cruel l'attendait, car il voyait avec douleur les lieux saints indignement profanés par les infidèles. Souvent les barbares se précipitaient dans le temple au milieu de l'office, maltraitaient les prêtres, renversaient les images et les statues, foulaient les vases sacrés aux pieds, et jetaient en prison, pour en obtenir une forte rançon, le patriarche qu'ils traînaient par les cheveux à travers les rues de Jérusalem. En un mot, il n'y avait plus ni droit ni grâce pour ces malheureux, derniers et tristes représentants de la chrétienté au tombeau du Sauveur. Le récit de ces infortunes devait nécessairement émouvoir l'Occident et surtout les chefs suprêmes de l'Église. Déjà le Pape *Sylvestre II* avait adressé, au nom de Jérusalem dévastée (*ex persona Hierosol. devastatæ*), une lettre touchante à la chrétienté pour la conjurer de venir au secours de la Terre-Sainte (1).

(1) *Voy.* TRÊVE DE DIEU.

(1) Gerbert, *Epist.*, XXVIII, p. 794, ap. Du-

Le génie de *Grégoire VII* ressuscita ce projet. Il se retourna vers l'empereur Henri IV pour en obtenir conseil et assistance. « Cinquante mille Italiens, lui écrivait-il, se préparent à combattre les infidèles et à visiter le Saint-Sépulcre; je suis résolu à m'associer de ma personne à l'expédition, à y conduire l'armée chrétienne (1). » Le Pape exposait le même plan dans une longue lettre à l'adresse de toute la chrétienté (2). Mais le conflit qui éclata bientôt entre le souverain Pontife et Henri IV empêcha Grégoire VII de réaliser son dessein.

Enfin le temps marqué de Dieu arriva : *Pierre l'Ermite* (3) apparut en Europe, et dépeignit au Vicaire de Jésus-Christ, puis aux princes et aux peuples d'au delà les Alpes, les souffrances des Chrétiens d'Orient et la dévastation des lieux saints (1094). *Urbain II* prit à cœur cette grande entreprise. Après avoir entretenu l'assemblée, réunie à Plaisance en mars 1095, de la nécessité d'assister activement les Chrétiens de Terre-Sainte, il provoqua les fidèles, réunis lors du grand concile de Clermont (4), en novembre de la même année, à prendre la croix et à s'enrôler dans l'armée expéditionnaire. *Dieu le veut!* fut la réponse de l'assemblée. *Adhémar*, le pieux et belliqueux évêque du Puy, se fit, le premier, attacher la croix sur l'épaule, et la croix devint le symbole de ce saint enrôlement. Un grand nombre de laïques et d'ecclésiastiques suivirent son exemple, et les évêques, de retour dans leurs diocèses, prêchèrent tous la croisade et enflammèrent si promptement les esprits qu'on répétait, dans toute la chrétienté, que, le soir même de l'événement de Clermont, la nouvelle s'en était répandue dans tout l'Occident (1). Chacun s'empressa : le mari se sépara de sa femme, la femme de son mari; les parents quittèrent leurs enfants, les enfants leurs parents. La fête de l'Assomption (1096) était le terme assigné au départ de l'expédition; mais, avant cette époque même, une multitude sans ordre et sans discipline partit sous la conduite de *Gauthier-sans-Avoir*, et fut bientôt suivie d'une autre troupe dirigée par Pierre l'Ermite (printemps de 1096). Nous raconterons, dans l'article Pierre l'Ermite, comment les perfides Bulgares, excités, il est vrai, par les violences de ces multitudes indisciplinées, détruisirent en partie les hordes de Gauthier et de Pierre, qui furent complétement anéanties par les Turcs, près de Nicée, en Asie Mineure.

L'armée régulière ne se mit en mouvement qu'au commencement d'août. On ne voyait à sa tête ni l'empereur Henri IV, que retenait son hostilité contre le Saint-Siége, ni les rois de France et d'Angleterre qu'arrêtaient leurs intérêts privés. C'étaient des princes du second rang qui dirigeaient l'expédition. Parmi eux se distinguait, par sa valeur, sa piété et sa magnanimité, Godefroy de Bouillon, duc de Lorraine. A ses côtés marchaient *Baudouin*, son frère; puis venaient les autres chefs de l'armée : *Hugues*, comte de Vermandois, frère du roi de France; *Robert*, duc de Normandie; *Robert*, comte de Flandre; *Etienne*, comte de Blois, de Chartres et de Troyes; *Raimond*, comte de Toulouse; *Boëmond*, prince de Tarente, et son neveu *Tancrède*. Godefroy conduisit son armée, à travers la Hongrie, vers Constantinople, où il arriva le 23 décembre 1096. Raimond, qui avait à traverser la Lombardie et la Dalmatie pour rejoindre

chesne, t. II, et dans Muratori, *Script. rerum Italic.*, t. III, p. 400.

(1) Grégoire VII, *Ep.*, l. II, c. 31. Cf. l. I, 46.

(2) *Ep.*, l. I, 49.

(3) *Voy.* Pierre l'Ermite.

(4) *Voy.* Clermont (concile de).

(1) Mailli, *Hist. des Croisades*, II, 104.

l'armée, n'arriva qu'au printemps suivant. Hugues, qui devait passer par la Pouille et s'embarquer pour parvenir par mer à Byzance, eut le malheur de perdre presque toute sa flotte dans une tempête et ne put aborder qu'avec un très-petit nombre de compagnons d'infortune aux rivages de la Grèce. Alexis, empereur de Byzance, le fit solennellement accueillir et accompagner jusqu'à Constantinople, où, sous les formes de la plus parfaite politesse, il le retint réellement captif. Les croisés, irrités de cette conduite perfide, le furent encore davantage des prétentions d'Alexis, qui entendait qu'on lui assurât par serment la vassalité des pays que conquerraient les chevaliers. On en vint à des explications hostiles, à des récriminations réciproques, enfin à une lutte ouverte, à la suite de laquelle les Francs assiégèrent Constantinople. D'habiles pourparlers et la pensée des dangers qui résulteraient pour les deux partis de cette guerre intempestive finirent par l'étouffer; les princes franks prêtèrent le serment de fidélité à l'empereur Alexis, et celui-ci promit de leur garantir des secours. — Au printemps 1097 la croisade se dirigea vers l'Asie ; 400,000 hommes capables de porter les armes composaient l'armée qui s'avança vers Nicée, alors au pouvoir du sultan d'Iconium, et où les hordes de Gauthier et de Pierre l'Ermite avaient été détruites.

Ce souvenir et celui du grand concile de 325 enflammèrent le courage des croisés; ils mirent le siége devant Nicée au commencement de mai; la ville se rendit le 20 juin 1097, au moment où les Francs allaient s'en emparer, non aux croisés, mais à l'empereur Alexis, qui apaisa les princes par de riches cadeaux. Bientôt après ils eurent à combattre Kilidsch Arslan, sultan d'Iconium, qui accourait ardent à la vengeance; une bataille sanglante leur assura la victoire. Ils purent alors, sans coup férir, passer devant Antioche de Phrygie, Iconium, Héraclée, Marasia et Artasia, et arriver jusqu'à la capitale de la Syrie, Antioche, près de l'Oronte, tandis que Baudouin s'emparait d'Édesse et y fondait une principauté. Après un siége de sept mois, durant lequel la famine et des souffrances de toute espèce enlevèrent beaucoup de croisés et jetèrent les autres dans le désespoir, au point que Pierre l'Ermite allait s'enfuir, ils conquirent, le 3 juin 1098, la ville d'Antioche; mais ils y furent bientôt enfermés par l'émir des Turcs, Korboga, qui accourait en toute hâte. Les assiégés subirent les misères qu'ils avaient déjà éprouvées en assiégeant la ville. Cependant des promesses miraculeuses, la nouvelle de la découverte de la sainte lance rendirent le courage aux assiégés; ces faces amaigries et blêmes reprirent pour un moment de la vie, et, profitant de ce retour de confiance et de valeur, les croisés fondirent sur le sultan et le défirent complétement. Les jours d'abondance et de repos qui suivirent, dont ils jouirent alors, furent promptement troublés par la désunion des princes chrétiens, qui, au lieu de poursuivre leur œuvre, se disputèrent la possession des villes chrétiennes, ou même battirent isolément la campagne pour conquérir dans le voisinage du butin et des châteaux. Pour comble de malheur, l'évêque du Puy, légat du Pape, dont l'autorité, fondée sur la sagesse et la piété, avait souvent apaisé les dissentiments des princes, vint à mourir. Il fut enseveli dans l'église Saint-Pierre, au milieu des larmes des pèlerins. Enfin, lorsque le mécontentement eut atteint son apogée et qu'une partie des croisés menaçait de se séparer de ses chefs, Raymond de Toulouse se remit en route dans le courant de novembre 1099; le reste de l'armée ne suivit qu'en mars.

On parvint, à travers les États de l'émir de Tripoli, en passant par Tyr et Césarée, au nombre de près de quarante mille hommes, le 6 juin 1099, devant Jérusalem. Des larmes de joie coulèrent des yeux des croisés à la vue de la ville sainte; ils tombèrent à genoux et baisèrent la terre. Mais un siége dur et difficile les attendait. Beaucoup d'entre eux périrent sous les traits de l'ennemi; d'autres succombèrent de fatigue et de famine, après s'être fait traîner vers les murs de la ville sainte pour les saluer avant de mourir. Enfin, *le* 15 *juillet* 1099, *Jérusalem fut conquise.* Les croisés se précipitèrent par-dessus les murailles au cri de *Dieu le veut.* Mais la victoire fut souillée par le meurtre et le pillage; ni les femmes ni les enfants ne furent épargnés. Cependant le sultan d'Égypte s'avançait pour venger la défaite des siens. Godefroy le vainquit dans une rude bataille livrée près d'Ascalon, le 12 août 1099. Malheureusement, un an à peine après la conquête, Godefroy fut enlevé à un trône dont nul n'avait été trouvé plus digne que lui (18 juillet 1100). Infidèles et Chrétiens le considéraient avec respect et amour.

Après Godefroy ce fut son frère BAUDOUIN, prince d'Édesse, qui monta sur ce trône nouveau, non sans une forte opposition de la part du patriarche Dagobert, de plusieurs barons et surtout de Tancrède. La loi fondamentale de l'hérédité du trône avait bien été proclamée; mais la question de savoir si elle s'appliquait à la ligne collatérale n'était pas incontestable. Cependant la majorité des chevaliers et des pèlerins se prononça pour Baudouin, qui se fit couronner par le patriarche, non dans l'église du Saint-Sépulcre, mais à Bethléhem, pour imiter en quelque chose l'humilité de son frère. La succession des rois de Jérusalem se trouve à l'article BAUDOUIN.

Quant à la constitution du nouveau royaume, qui, au temps de sa prospérité, sous Baudouin Ier, s'étendait depuis le fleuve du Chien (entre Byblos et Béryte) jusqu'au désert, au delà du château de Darun, ou depuis l'antique Dan, au nord, jusqu'à Bersabée, au sud, cette constitution était fondée sur la féodalité aristocratique du moyen âge, et ce royaume lointain de l'Orient présentait l'organisation d'une multitude de communes et d'États indépendants, se régissant eux-mêmes, plus divers et plus nombreux que ceux d'aucun grand empire de l'Occident. Cette organisation futelle en effet la cause de la faiblesse et de la chute de ce royaume, comme l'affirment beaucoup d'historiens : c'est ce que nous ne rechercherons pas ici. On pourra difficilement méconnaître que l'esprit de l'époque et les circonstances particulières sous lesquelles ce royaume s'organisa ne permirent guère de songer à une autre forme de constitution. Il fallait d'ailleurs unir au nouveau royaume les principautés déjà fondées d'Edesse (Baudouin) et d'Antioche (Boëmond), ce qui ne se pouvait que par le lien de la féodalité. C'est ainsi qu'une foule de grands et de petits vassaux se réunirent autour du trône par des fiefs et des arrière-fiefs; dans ce nombre se trouvaient les hauts prélats, qui tenaient des fiefs de la couronne et étaient par conséquent à ce titre obligés de fournir leur contingent au roi (1). Les rapports et les droits des bourgeois et des autres sujets étaient réglés par ce qu'on appela *les Assises de Jérusalem* ou les *Lettres du Saint-Sépulcre*, célèbre code, qui est le premier monument remarquable de la science législative du moyen âge.

D'après la tradition, Godefroy de

(1) *Voy. Matricules du royaume de Jérusalem*, dans Wilken, *Hist. des Croisades*, I, *Suppl.* 6, p. 37.

Bouillon avait chargé les plus sages et les plus expérimentés d'entre les personnages qui l'entouraient de s'enquérir, auprès des pèlerins de toutes les nations, des coutumes et des usages de leurs pays. Ils avaient mis par écrit le résultat de leurs investigations et l'avaient soumis au duc, qui, de concert avec le patriarche, les princes et les barons, avait choisi ce qui lui paraissait applicable et l'avait promulgué comme loi du royaume. Cependant nous devons à cet égard nous ranger de l'avis des historiens modernes, attribuant à Godefroy les bases seules de ce code, qui ne fut achevé que dans les derniers temps du royaume de Jérusalem et dont le droit français constituait le fondement.

Le premier objet dont s'occupèrent les Assises fut le droit féodal. Il y avait trois espèces de vassaux :

1° Les grands barons, vassaux directs du roi, grands vassaux de la couronne ;

2° Ceux qui tenaient leurs fiefs de ces vassaux de la couronne ;

3° Ceux qui tenaient leurs fiefs des vassaux de la seconde classe, arrière-vassaux, vavasseurs.

Ces vassaux de la dernière classe étaient dans les mêmes rapports vis-à-vis de leurs suzerains que ceux-ci à l'égard des grands vassaux de la couronne, et ces derniers vis-à-vis du roi. Cependant le droit français avait été modifié en ce point que les arrière-vassaux, de même que les bourgeois demeurant dans les villes et les châteaux des vassaux de la couronne, étaient obligés à l'obéissance envers le roi comme les vassaux et les bourgeois immédiats de la couronne, et tenus, par conséquent, les grands feudataires à rendre foi et hommage immédiatement au roi, les bourgeois à prêter le serment de fidélité quand le roi l'exigeait. Ainsi la puissance des barons de l'empire sur leurs vassaux fut adoucie, le pouvoir gouvernemental fut centralisé, et l'autorité royale gagna en étendue et en force.

La majeure partie du pays ayant été partagée entre les vassaux à titre de fiefs, et les vassaux ayant un pouvoir illimité là où ils n'étaient point arrêtés par leurs devoirs féodaux à l'égard du roi, le roi n'était réellement maître que dans la petite partie du pays, dans le petit nombre de villes et de châteaux qu'il s'était réservés, de même que le roi de France n'était seigneur et maître que dans la province héréditaire de sa famille, dans l'Ile-de-France. Les revenus du roi de Jérusalem se réduisaient au butin de la guerre, aux tributs que les émirs voisins lui payaient, aux rançons par lesquelles les infidèles rachetaient leurs prisonniers, et enfin aux revenus du domaine de la couronne. Le roi n'était couronné par le patriarche ou, à son défaut, par l'archevêque de Tyr, que lorsqu'il avait juré sur les Évangiles qu'il observerait les coutumes, statuts et usages de ce royaume.

A côté du roi étaient placés les grands dignitaires du royaume, personnages influents, auxquels appartenaient certains droits, certaines charges de la cour et de l'armée, certains priviléges judiciaires, l'autorité sur les fonctionnaires et les gens de service, etc. C'étaient le *sénéchal*, le *connétable*, le *maréchal*, le *grand-chambellan*. Dans toutes les occasions importantes, dans un cas de guerre, par exemple, c'était le devoir du roi d'appeler en conseil le patriarche, les barons de l'empire et les principaux chevaliers.

La justice était organisée d'une manière tout à fait conforme aux besoins et aux coutumes de chaque État et principalement fondée sur cette règle que nul ne peut être jugé que par ses pairs, c'est-à-dire par des juges de son état, de sa nation, de sa foi. D'après cela il y avait trois cours de justice.

1° La cour suprême, la *haute cour*

du roi, à Jérusalem, la *cour des Pairs*, présidée par le roi ou par son représentant, le sénéchal, et composée des barons de l'empire (c'est-à-dire des vassaux directs de la couronne). Cette cour décidait dans les affaires civiles et criminelles de la noblesse, dans les contestations féodales, etc., etc. Les vassaux de la couronne présidaient également des cours de justice de ce genre pour leurs vassaux, avec l'autorisation du roi, et chaque suzerain avait le droit d'en ériger une pour les vassaux qui lui étaient subordonnés.

2° Les cours civiles, institution excellente, dont l'Occident était privé à cette époque. Elles furent établies d'abord à Jérusalem et plus tard dans toutes les villes importantes. De notables bourgeois assermentés jugeaient, dans ces cours, les affaires concernant les biens et la personne de leurs concitoyens; le vicomte qui présidait la cour, et qui était institué par le roi, devait lui rendre compte et était chargé de l'exécution des jugements.

3° Les cours spéciales pour les Grecs schismatiques, les Chrétiens indigènes (Syriens), dans lesquelles des juges de ces nations rendaient la justice d'après leurs statuts et leurs usages particuliers (1).

Quant aux principautés d'Édesse et d'Antioche, au comté de Tripoli, né plus tard, qui relevaient du roi de Jérusalem, leur suzerain, la féodalité était également établie dans leurs domaines. Ces grands princes avaient leurs vassaux; ainsi, par exemple, le prince d'Édesse avait le puissant comte de Terbaschel, dont les domaines étaient situés le long de l'Euphrate, et ces vassaux secondaires avaient à leur tour d'autres chevaliers qui étaient leurs feudataires.

Malheureusement le lien féodal, du moins entre Édesse, Antioche et Jérusalem, était très-faible, et les seigneurs de ces deux principautés nuisirent plus qu'ils ne furent utiles aux intérêts de la Chrétienté, par leur opposition à leur suzerain, par leurs contestations réciproques, par leurs alliances avec les Turcs (que les uns ou les autres appelaient à leur secours contre leurs adversaires). Le royaume de Jérusalem trouva un appui autrement fort et solide dans les deux ordres nouvellement institués des Hospitaliers de Saint-Jean et des chevaliers du Temple (1).

Quant à l'*organisation ecclésiastique* du royaume de Jérusalem, la plupart des siéges épiscopaux conservés après la conquête reçurent des prélats du rite latin, et ils furent tous subordonnés au patriarche de Jérusalem, également du rite latin, à dater de cette époque. L'archevêché de Tyr même, qui autrefois appartenait au patriarcat d'Antioche, fut, malgré la protestation de l'archevêque, attribué, après la prise de cette ville (1124), au patriarcat de Jérusalem, Pascal II ayant voulu que toutes les églises du royaume fussent soumises au patriarcat de Jérusalem.

Jacques de Vitry, évêque d'Acco († 1244), décrit la circonscription ecclésiastique du pays de la manière suivante :

1. La métropole de Césarée (conquise depuis 1101), avec l'évêché suffragant de Sébaste ou Samarie (institué vers 1131 en évêché latin). On ne parle qu'une fois, vers 1190, d'un évêché de Saba.

2. L'archevêché de Nazareth, auquel

(1) *Voy. Assises et bons usages du royaume de Jérusalem*, par messire Jean d'Ibelin, comte de Japha et d'Ascalon, etc., (édit.) par Gasp. Thaum de Thaumasière, Paris, 1690, in-fol. Canciani, *Leges Barbarorum*, vol. II et V. Wilken, *Histoire des Croisades*, I, c. 13, p. 307. Raumer, *Hist. des Hohenstaufen*, I, 481. Michaud, *Hist. des Croisades*.

(1) *Voy.* JEAN (chevaliers de Saint-), et TEMPLIERS.

on avait uni Scythopolis ou Betsan (évêché avant 1120, archevêché déjà en 1129), qui n'avait pour suffragant que l'évêché de Tibériade (déjà existant en 1155).

3. La métropole de Péra (dont il est fait mention pour la première fois en 1167) n'avait aussi qu'un évêché suffragant grec sur le mont Sinaï, dont le titulaire était en même temps supérieur du couvent de Sainte-Catherine du Sinaï.

4. L'archevêché de Tyr (conquise en 1124 par Baudouin), qui était la métropole la plus étendue. Il renfermait les évêchés d'Acco, de Sidon, de Béryte et de Panéas.

5. L'archevêché de Jérusalem comprenait, dans son ressort immédiat, les évêchés de Bethléhem, érigé en 1110, auquel on unit Ascalon; d'Hébron et de Lydda, auquel on joignit Diospolis.

L'évêché érigé dans la basilique de Saint-Georges, près de Ramla, n'eut pas une longue durée.

La plupart de ces églises paraissent avoir eu des chapitres qui avaient le droit d'élire l'évêque. Nous le savons avec certitude par Jacques de Vitry (1), quant au chapitre régulier du Saint-Sépulcre, qui suivait la règle de Saint-Augustin, ainsi que pour celui de Bethléhem (2).

IIe CROISADE. A la nouvelle de la conquête de Jérusalem par les croisés, l'Occident fut saisi d'un nouvel enthousiasme. Trois grands corps d'armée furent prêts dès 1101 pour se rendre par Constantinople, à travers l'Asie Mineure, vers Bagdad, conquérir cette ville, siége du califat (purement spirituel), et frapper d'un coup décisif l'islamisme entamé; mais un plan d'une folle audace, qui entraîna les croisés hors de la voie tracée par Godefroy de Bouillon et ses compagnons, devint cause de la ruine des Chrétiens. Le premier corps expéditionnaire, surchargé d'une foule indisciplinée et composé de 160,000 hommes, sous la conduite d'*Anselme*, archevêque de Milan, passa par Constantinople et fut anéanti en Cappadoce.

L'armée de *Guillaume de Nevers*, partie huit jours plus tard, éprouva le même sort, dans la même contrée, et enfin le dernier corps, mené par *Guillaume d'Aquitaine*, succomba également sous le glaive des Turcs.

De ces trois armées d'un million d'hommes, fort peu de croisés revirent leur patrie. Un grand nombre d'entre eux avaient mérité leur sort, car ils avaient signalé leur route par toutes sortes de désordres et de cruautés.

A dater de cette époque il n'y eut plus d'entreprise notable jusqu'en 1146. La chute d'Édesse (rempart oriental du royaume de Jérusalem) effraya toute l'Europe. *S. Bernard* (1) fut chargé par le Pape de prêcher la croisade. Louis VII, roi de France, prit la croix dans l'assemblée de Vézelay (1146), ainsi que, après bien des hésitations, Conrad III (2), roi des Allemands. Conrad, accompagné de son neveu Frédéric de Souabe (plus tard l'empereur Frédéric Ier) et de Guelfe, duc de Bavière, marcha, au printemps de 1147, avec une armée de 70,000 hommes vers Constantinople. Là recommencèrent du côté des Grecs, craintifs, épuisés et perfides, les vieilles intrigues et les anciennes trahisons. Conrad passa outre pour prendre le chemin le plus court par Iconium. Les guides infidèles de Byzance conduisirent à travers des déserts sans eau l'armée déjà affamée

(1) *Histor. Hierosol.*, c. 55, dans les *Gesta Dei per Francos*, Hanov., 1611, p. 1077, où il y a aussi des détails plus circonstanciés sur la hiérarchie.

(2) *Voy.* Wilhelm. Tyrii, l. XX, c. 32, *Hist. Belli sacri.* Le Quien, *Oriens Christianus*, t. III, p. 1279.

(1) *Voy.* BERNARD (S.).

(2) *Voy.* CONRAD III

par la dureté des habitants des villes, et dont les meilleures troupes avaient été emportées par la mauvaise qualité des aliments. Cette armée démoralisée et énervée fut vivement attaquée par Paramus, général du sultan Masud, qui l'anéantit presque entièrement (octobre 1147); sept mille hommes environ échappèrent au désastre. L'armée française, qui était en arrière de plusieurs journées, n'eut pas un meilleur sort; elle succomba, en passant par Smyrne et Éphèse, sous le glaive des Turcs, à la faim et à l'épidémie (printemps de 1148).

Le roi de France s'embarqua avec ses nobles à Attalie, port de Pamphylie, pour arriver par mer en Palestine. Il avait conclu un traité avec les habitants d'Attalie, en vertu duquel ceux-ci s'engageaient, moyennant un prix énorme, à conduire les restes de l'armée par des grandes routes vers Antioche, et à obtenir le consentement des Turcs, les croisés exténués ne pouvant se frayer un chemin les armes à la main. Mais ces perfides hôtes trompèrent les croisés et les livrèrent aux Turcs, à la famine et à la peste qu'elle engendre.

Les deux rois, car Conrad III, qui avait passé l'hiver à Constantinople, était aussi arrivé, ne trouvèrent en Palestine que de tristes restes de leurs superbes armées. Toutefois, comme il survint de nouveaux pèlerins et surtout une grande foule d'Anglais et d'Allemands du nord (qui, en passant par Lisbonne, l'avaient arrachée aux Maures), les princes purent, en s'alliant aux Chrétiens de Palestine, assiéger Damas; mais ils échouèrent en partie par la faute des Poulains (*Pulani*), c'est-à-dire des descendants indigènes des premiers croisés, qui, comme tous les métis, efféminés et sans caractère, se sentaient repoussés par de rudes et vigoureux Occidentaux, et, pour satisfaire leur envie et leur méfiance, conspiraient avec les infidèles et trahissaient les Chrétiens.

Les rois, chagrins et irrités, quittèrent la Terre-Sainte (1149). Othon de Freysingen (1), qui avait accompagné son frère, le roi d'Allemagne, et qui a raconté tous ces événements, ne peut se consoler de l'effroyable issue d'une si grande entreprise que par la pensée qu'elle n'a pas été sans utilité pour quelques âmes.

IIIe CROISADE. En 1187, le 20 octobre, Jérusalem retomba entre les mains des musulmans. Cette catastrophe fut causée non pas tant par les défauts du système féodal que par les vices des Chrétiens, dont les historiens ne peuvent dire assez de mal. Abstraction faite de ce que les Grecs schismatiques (les Syriens) persécutaient avec acharnement leurs compatriotes latins, les Poulains, ceux-ci étaient complétement dégénérés : ils avaient pris des Orientaux les mœurs voluptueuses et efféminées; ils étaient dévorés de plus par l'envie et la jalousie. Les vassaux du royaume, même les ordres de chevaliers, se persécutaient les uns les autres; ce n'était partout qu'intrigues, trahisons, luttes ouvertes. Le clergé, depuis le patriarche, le honteux Héraclius, qui vivait publiquement en concubinage, jusqu'au moindre clerc, quelques pieux évêques exceptés, offrait le spectacle des plus affreux désordres; tous étaient adonnés à la luxure, dit Jacques de Sivry. En outre, des discussions sur l'hérédité du trône achevaient d'ébranler le royaume menacé de toutes parts. *Baudoin V* était mort sans enfants, et, en l'absence d'un héritier direct, le trône était disputé entre *Gui de Lusignan*, époux de la sœur de Baudoin IV, et le marquis de *Montferrat*. Ces discussions ne purent être complétement apaisées. Il n'est donc pas étonnant qu'un adversaire aussi puissant et aussi actif que *Saladin* parvint à vaincre les Chrétiens divisés. Il

(1) *Voy.* OTHON DE FREYSINGEN.

les battit près de Hittin, non loin de Tibériade, le 4 juillet 1187, s'empara de Jérusalem, et détruisit presque complétement par cette conquête la domination chrétienne en Syrie. Les Chrétiens ne conservèrent que Tyr, Tripoli et Tortose.

A la nouvelle de ces tragiques événements l'Occident se souleva avec une énergie nouvelle, et d'autant plus sérieuse qu'il devait en partie attribuer cette catastrophe à son indifférence. Il a reconnut et l'avoua. Philippe-Auguste, roi de France, et Henri II, roi d'Angleterre, oubliant pour un moment leurs querelles, reçurent la croix des mains de l'archevêque *Guillaume de Tyr*, le célèbre historien des croisades. Mais il était d'une importance extrême que l'empereur Frédéric Ier Barberousse prît le même parti; car le renom de ses exploits s'était répandu jusqu'en Asie et avait terrifié au loin les musulmans. Jamais croisade ne fut préparée avec plus de circonspection, conduite avec plus de vigueur et de prudence, que celle qui se mit en mouvement sous la conduite de Frédéric Ier, le jour de S. Georges (1189), à Ratisbonne. Avant son départ il avait eu soin de conclure une alliance avec Isaac l'Ange, empereur des Grecs, et avec le sultan d'Iconium. Cependant, dès que l'armée chrétienne toucha le sol de ses États, Isaac, oubliant son traité, montra des dispositions hostiles et voulut entraver la marche des croisés. Frédéric, qui avait hiverné à Philippopolis, qu'il avait conquis pour en faire la solide base de ses opérations, sut agir avec une énergie telle que le peuple de Byzance, tremblant devant lui, obligea Isaac à céder aux volontés de l'empereur.

Le vendredi-saint de l'année 1189, l'armée allemande passa en Asie Mineure. L'empereur la conduisit, avec le calme qu'il avait opposé aux intrigues de Byzance, à travers des routes bien plus dangereuses encore, vers Iconium, soutenant dans le désert, par sa parole et son exemple, son armée défaillante, et inspirant à ses soldats le courage de vaincre ou de mourir en héros chrétiens. La grande armée du sultan d'Iconium, qui, malgré ses promesses, vint aussi se poser en ennemi devant les croisés, fut défaite près de Philanelium; Iconium fut emporté d'assaut, et l'on y fit un immense butin (7 mai 1190). L'armée respira et reprit espoir : ce retour de bonheur ne devait pas être de longue durée. L'empereur se remit en route, arriva au fleuve Cydnus, qu'il voulut passer à la nage sur son cheval pour se remettre en tête de son monde et rétablir l'ordre sur la rive opposée; mais le fleuve l'emporta dans son cours rapide, et l'Allemagne perdit son chevaleresque empereur (10 juin 1190). En vain le fils de l'empereur, le duc Frédéric, voulut maintenir les peuples germaniques qu'avait inspirés jusqu'alors le génie de Barberousse; en arrivant à Antioche la plus grande partie de son armée s'était dispersée. Il mena ceux qui étaient restés fidèles devant Ptolémaïs, alors assiégée par les Chrétiens de Syrie. Là ce valeureux prince succomba à son tour à l'épidémie régnante, après avoir laissé un souvenir durable de sa courte carrière par la fondation de l'ordre Teutonique.

Cependant Philippe-Auguste et Richard Cœur de Lion, qui, à la mort de Henri II, avait pris la croix pour accomplir le vœu de son père, étaient arrivés par mer à Ptolémaïs (Acco, aujourd'hui Saint-Jean d'Acre) (1191). Richard avait, en passant, enlevé à Chypre un prince hostile aux croisés. Les deux rois, après avoir réuni leurs armées aux troupes campées devant Ptolémaïs, parvinrent à s'emparer de la ville (12 juillet 1191). Mais ce qui devait être la base solide de leurs opérations communes devint le fondement de leur division. Le drapeau de Léopold, duc d'Autriche,

fut outragé dans Ptolémaïs par Richard, et beaucoup d'Allemands irrités quittèrent l'armée. Les deux rois ne restèrent pas longtemps non plus sans se diviser sur la possession de Chypre, sur la question de savoir lequel des deux prétendants, de Gui de Lusignan ou du marquis de Montferrat, serait reconnu roi légitime de Tyr, à qui appartiendrait définitivement Ptolémaïs, etc., etc. Enfin la jalousie de Philippe-Auguste fut exaspérée par le crédit dont Richard jouissait auprès des pèlerins, par l'orgueil et les succès de son rival. Prétextant une maladie il abandonna la Terre-Saint et revint en France. Richard se battit encore assez longtemps avec les Sarrasins et se signala par maints exploits; mais, au moment où, maître d'Ascalon, il pensait à se mettre en marche vers Jérusalem, il en fut empêché par le conseil de guerre qu'il avait consulté et qui opposa des difficultés qu'il prétendit insurmontables. Alors les uns irrités de cette hésitation, les autres blessés par Richard, quittèrent l'armée, et il fallut remettre la suite de la campagne à une autre époque. Sur ces entrefaites des nouvelles venues d'Angleterre firent craindre à Richard des troubles dans son royaume, et, sa présence y semblant nécessaire, il abandonna la Terre-Sainte après avoir conclu avec son valeureux adversaire, Saladin, un traité (septembre 1192) qui autorisait les Chrétiens à faire le pèlerinage de Jérusalem. En même temps on signa un armistice de trois ans entre les Chrétiens de la Terre-Sainte et les Sarrasins. On arrêta que l'étroit rivage de Joppé, jusqu'à Saint-Jean d'Acre, appartiendrait aux Chrétiens, tandis qu'ils renonceraient à Nazareth et à Séphorim. Lydda et Ramla furent partagés; Ascalon, Gaza et Darun, perdus.

IV[e] Croisade. Malgré ces échecs successifs les Chrétiens ne se lassèrent pas de venir en aide à la Terre-Sainte. En 1202, *Foulques de Neuilly*, chargé par Innocent III de prêcher la Croisade, décida, durant un tournoi tenu à Escy, un grand nombre de chevaliers français à prendre la croix. Les principaux d'entre eux étaient *Boniface*, marquis de Montferrat, et *Baudouin*, comte de Flandres. Mais, au lieu de se diriger vers la Terre-Sainte, les croisés se laissèrent entraîner par Alexis, fils de l'empereur détrôné, Isaac l'Ange, à entreprendre une expédition contre Constantinople (1). La croisade entreprise par André II, roi de Hongrie (1217), fut également inutile aux lieux saints. Il avait fait voile de Spalatro par Chypre vers Ptolémaïs, et sa campagne avait été heureuse contre les Sarrasins. Arrivé au mont Thabor, il allait livrer une bataille décisive, lorsqu'il se vit abandonné par les barons de Terre-Sainte. Saisissant alors le prétexte des lettres effrayantes qu'il recevait de Hongrie, il quitta la Palestine (1218). Enfin *Frédéric II* se mit à la tête d'une expédition nouvelle (2). L'armée avec laquelle il s'embarqua le 11 août 1228 était, il est vrai, si peu considérable que le Pape Grégoire IX ne fut pas loin de considérer l'entreprise plutôt comme une dérision que comme une tentative sérieuse; mais le nom de l'empereur, son autorité attirèrent des renforts. Le sultan d'Égypte Kamil était d'ailleurs en guerre avec Nahr David, prince de Damas, et chacun des deux princes sarrasins craignait que l'empereur ne prît parti pour son adversaire et ne lui procurât la victoire. L'empereur parvint ainsi, sans livrer bataille, à faire accepter au sultan d'Égypte un traité en vertu duquel celui-ci céda aux croisés Jérusalem, Bethléhem, Nazareth, Rama et le pays entre Acco, Tyr, Sidon et Jérusalem. Frédéric entra dans

(1) *Voy.* Baudouin, comte de Flandre.

(2) *Voy.* sur ces préparatifs l'article Frédéric II.

Jérusalem, se mit lui-même la couronne sur la tête, car aucun évêque ne voulait couronner un prince excommunié, et il justifiait ses prétentions au trône par son mariage avec Iolande, fille de Jean, roi de Jérusalem. Cependant on était généralement mécontent du traité conclu par Frédéric. Le patriarche de Jérusalem surtout s'en plaignait amèrement : ce n'était pas sans raison. On n'en connaissait pas les termes; mais on avait bien des motifs de soupçonner que Frédéric, qui, au dire des historiens musulmans, n'était pas défavorable à l'islamisme, n'eût accepté des conditions dont il avait à rougir devant les peuples d'Occident. Lui seul et le sultan s'étaient liés par serment au contrat conclu entre eux; aucun chevalier chrétien, aucun prince sarrasin n'avait été appelé pour en être témoin; aucune caution n'avait été donnée. Où donc, se demandait-on, serait la garantie des promesses faites, quand l'empereur quitterait la Palestine? Le sultan ne se considérerait-il pas comme lié uniquement envers celui à qui il avait prêté serment, et non envers le patriarche, qu'on avait laissé de côté, envers les Chrétiens de Syrie, qu'on n'avait pas fait intervenir davantage? On ne comprenait pas non plus très-clairement les dispositions relatives au pays situé entre Acco, Tyr, Sidon et Jérusalem. Frédéric prétendait que toute cette contrée lui revenait; les Sarrasins soutenaient qu'il ne s'agissait que des localités situées le long de la route. On n'était pas même certain que l'empereur se fût réservé le droit de rebâtir les murailles de Jérusalem; car le patriarche, s'appuyant sur les affirmations des Templiers et des chevaliers de Saint-Jean, le niait, tandis que Frédéric prétendait le contraire. Dans tous les cas, il est certain qu'il repartit sans avoir rétabli les murailles, et ses dispositions antireligieuses permettent de croire ce dont le patriarche, les chevaliers du Temple et ceux de Saint-Jean l'accusaient, qu'il avait quitté cette ville précisément le jour où les Chrétiens, les Templiers et les chevaliers de Saint-Jean lui avaient offert leur concours pour en reconstruire l'enceinte. Enfin, un reproche capital qu'on adressait à Frédéric, c'était d'avoir laissé aux Mahométans la mosquée d'Omar. On ne peut toutefois méconnaître que la position de l'empereur était extrêmement difficile sous tous les rapports; non-seulement le petit nombre de troupes qu'il avait avec lui, mais encore les hostilités secrètes des chevaliers des ordres religieux, lui suscitaient des obstacles presque insurmontables.

Deux mois après avoir pris possession de Jérusalem (17 mai 1229), Frédéric abandonna la ville sainte et la Palestine, après y être resté en tout huit mois (septembre 1228 - mai 1229).

V[e] Croisade. L'expédition entreprise en 1240 - 1241 par Thibaud, roi de Navarre, ne servit en rien la cause de la Terre-Sainte; au contraire, elle fut indirectement l'occasion de grands malheurs, ayant donné aux Chrétiens de Syrie et à d'autres croisés, tels que le duc de Bourgogne, le courage de rompre l'armistice et de reprendre les hostilités. Les Chrétiens furent défaits par une armée turque près de Gaza, et Jérusalem fut conquise par les infidèles. Rendue peu de temps après par le prince sarrasin David de Krak, qui s'était allié aux Chrétiens en 1243, elle retomba aux mains des Chowaresmiens, qui traversaient la Palestine en la ravageant (1244). Elle fut encore une fois restituée aux Chrétiens, mais pour retomber au pouvoir du sultan Ejub, d'Égypte (1247), et des Musulmans.

On peut voir dans l'article Louis (Saint) ce que ce pieux monarque entreprit pour la délivrance du Saint-Sépulcre. Nous en donnons rapidement le sommaire pour achever notre exposition.

Le 27 août 1248, S. Louis s'embarqua à Aigues-Mortes ; il passa l'hiver à Chypre, rendez-vous des armées coalisées, fit de là voile vers l'Égypte, afin de donner, par la prise de possession de ce pays, une base solide à la conquête de la Palestine. Les Égyptiens furent battus sur terre et sur mer ; Damiette se rendit ; mais l'armée du roi de France, affaiblie par une suite de combats, par la famine, par la peste, succomba aux attaques de l'ennemi près de la Massoure (Mansourah) et de Damiette (5 avril 1250). S. Louis fut fait prisonnier avec une grande partie des siens, et ne recouvra la liberté qu'après beaucoup de souffrances et au prix d'une énorme rançon (mai 1250). Il revint par Ptolémaïs en France (1254). Malgré tous les sacrifices qu'il avait faits, S. Louis, ne se croyant pas dégagé de son vœu, reprit la croix en 1267, dans une assemblée des grands du royaume ; beaucoup de seigneurs l'imitèrent. Charles, roi de Sicile, et le prince Edouard d'Angleterre s'associèrent à son projet. En 1270 il quitta la France ; il fit voile, non, comme on l'a cru, vers Ptolémaïs, mais vers Tunis, dont le prince était en rapport d'amitié avec S. Louis et donnait quelque espoir de conversion. Le roi pensait pouvoir opérer avantageusement en partant de là ; mais il se trompa : il fut accueilli comme un ennemi, ne put s'emparer que d'un petit château, et dut renoncer à conquérir Tunis. La peste se déclara dans son armée, dont la moitié fut bientôt emportée ; le roi lui-même succomba le 20 août 1270. Ainsi se termina la dernière croisade. Antioche était tombée au pouvoir des infidèles en 1267 ; Tripoli fut conquis en 1288 ; Ptolémaïs, la dernière place forte des Chrétiens, en 1291. Tyr, Sidon et Béryte furent abandonnés ; il ne resta plus de traces des conquêtes des croisés.

Cf. Bongars, *Gesta Dei per Francos*, t. I, II, Hanovre, 1611, in-fol. ; Guillaume de Tyr, Jacques de Vitry, Guibert, Foulque de Chartres, Balderic ; Michaud, *Histoire des Croisades*, Paris, 1812 et 1825, 7 t. ; Id., *Bibliographie des Croisades*, Paris, 1830, 4 t. ; Wilken, *Histoire des Croisades*, Heidelb., 1807, 7 t. ; Raumer, *Hist. des Hohenstauffen*, t. 1-4 incl. ; Wiltsch, *Manuel de Géographie et de Statistique ecclésiastique*, t. II, p. 120 ; Le Quien, *Oriens Christianus*, t. III, p. 131 sq., 1241 sq.

KERKER.

CROIX (DANS LA LANGUE BIBLIQUE). La langue biblique prend dans cinq acceptions diverses le mot croix (σταυρός).

1° La croix matérielle est en général l'instrument de supplice le plus infâme : c'est le pilori, le bois de la honte et de la malédiction, par exemple : Phil., 2, 8 ; Hébr., 12, 2, comparés à Deutér., 21, 23 ; Gal., 3, 13, et plus loin à I Cor., 1, 23.

2° La croix matérielle à laquelle mourut le Christ, par exemple : Matth., 27, 32, 40, 42 ; Marc, 15, 21, 30, 32 ; Luc, 23, 26 ; Jean, 19, 17, 19, 25, 31. Cf. I Cor., 2, 8 ; Hébr., 6, 6 ; Apocal., 11, 8.

3° La croix, comme synonyme de la mort expiatoire du Christ, par exemple : Éphés., 2, 16 ; Col., 1, 20 ; 2, 14 (Cf. I Cor., 1, 13) ; ou comme symbole de la prédication de cette mort expiatoire, qui est folie et scandale pour ceux qui se perdent, vertu et grâce pour les fidèles, par exemple : I Cor., 1, 22-25 ; 2, 2 ; Gal., 3, 1 ; Phil., 3, 18, comparés à Rom., 1, 16 ; ou la grâce qui naît de la mort de la croix, par exemple : I Cor., 1, 17, 18, qui seule sauve, et non la parole extérieure, quelque éloquente qu'elle soit, par exemple : I Cor., 1, 17-31, comparés à I Cor., 2, 13, 14, et II Pierre, 1, 16, ni la circoncision, par exemple : Gal., 5, 11, et 6, 12, 14, 15.

4° Porter la croix, en général.

a. Le symbole des souffrances, dans le sens passif, le type des douleurs les plus amères, dans le sens de boire le

calice des souffrances, dans Matth., 20, 22, 23; ou de la tentation (πειρασμός), dans Jacq., 1, 2; ou de passion, verge du châtiment (*virga, baculus*), tribulation, persécution, visite de Dieu, discipline, παιδεία, Hébr., 12, 6, 7, 8, 11.

b. Le symbole de la souffrance, dans le sens actif du mot, par l'acte propre de la volonté, qui lutte, combat, se dompte, se surmonte, se mortifie, se crucifie : c'est la patience, l'abnégation; comme dans Matth., 10, 38; 16, 24; Marc, 8, 34; Luc, 9, 23; 14, 27. Lorsque le Christ désignait l'imitation de sa vie, l'abnégation de soi-même, l'apostolat, par ces mots : *prendre sa croix*, ses disciples ne pouvaient encore comprendre, sous l'expression de la croix, la mort spéciale du Seigneur, qui leur était inconnue; ils voyaient dans l'instrument infamant du supplice le symbole de la souffrance et de l'entière abnégation, telle qu'elle se révélait dans toute la vie du Fils de l'Homme. Cet appel à prendre sa croix ne se rapporta clairement à la Passion et à la mort du Seigneur que lorsque le Christ leur eut prédit ses souffrances, Matth., 20, 18, 19; 26, 2; cf. Luc, 24, 7, 20, et lorsque les Écritures furent accomplies en lui. Mais pour nous cette invitation à porter la croix nous rappelle :

5° Le sens réel et figuré de la croix du Christ, comme *crux Christi spiritualis,* dans le sens indiqué au nº 4, *a* et *b*. C'est dans ce sens que S. Augustin dit : *Crux Domini non tantum illa dicitur quæ Passionis tempore ligni affixione construitur, sed illa quæ totius vitæ curriculo cunctarum disciplinarum virtutibus coaptatur* (1); et ailleurs : *Quid est : « Tollat crucem suam ? »* FERAT QUIDQUID MOLESTUM EST ; — *Toleret in mundo pro Christo quidquid intulerit mundus* (2); et plus loin : *Numquid apostolus Paulus crucifixus fuerat cum dicebat : Mihi autem absit gloriari, nisi in cruce Domini nostri Jesu Christi, per quem mihi mundus crucifixus est et ego mundo* (1)? *Hoc autem dicit ut intelligas crucem non ligni esse patibulum, sed vitæ virtutisque propositum* (2).

(1) Sermo 12, *de Sanctis.*
(2) *In Ps.* 45.

La croix spirituelle du Christ, la doctrine et l'école de la croix comprennent à la fois la croix qui s'impose quand on est crucifié et celle qu'on prend librement quand on se crucifie; et lorsque S. Paul, dans II Cor., 14, 4, ne fait allusion qu'à la croix qui vient du dehors, dans Gal., 2, 19, il attache d'autant plus de prix à celle qui vient du dedans, passage des Galates qui est d'ailleurs parfaitement expliqué par tout le chapitre 6 de l'épître aux Romains, ainsi que par Gal., 5, 24; 6, 14; Phil., 3, 18.

L'*école de la croix*, dans laquelle, d'après S. Luc, 14, 27, et II Tim., 3, 12, doivent entrer tous les vrais Chrétiens, reçoit toute sa doctrine de l'Écriture, qui nous apprend :

1° Les divers genres de croix spirituelles. Ces croix peuvent être en effet ou intérieures (3), ou extérieures (4), ou intérieures et extérieures à la fois (5); elles viennent ou de Dieu (6), ou des hommes (7), ou de nous-mêmes (8), ou du démon (9).

Les croix spirituelles sont bonnes (10) ou mauvaises (11); elles sont tantôt plus grandes, plus lourdes, tantôt moindres, plus légères. Elles sont générales, comme la guerre, la famine, la disette, la

(1) *Galat.*, 6, 14.
(2) Serm. 32, *de Sanctis.*
(3) *Rom.*, 9, 2.
(4) II *Cor.*, 4, 8-11.
(5) *Prov.*, 17, 22.
(6) II *Rois*, 12, 11.
(7) *Ps.* 55, 2, 3.
(8) *Job*, 7, 20. *Rom.*, 7, 3.
(9) *Job*, c. 1. *Eph.*, 6, 10 18. I *Pierre*, 5, 8-9.
(10) *Matth.*, 5, 10. *Phil.*, 2, 8. I *Pierre*, 2, 19-25; 3, 14; 4, 13, 14, 16.
(11) *Luc*, 8, 13. *Gal.*, 3, 1-4. I *Pierre*, 2, 20; 4, 15.

peste, ou particulières. Il y a mille exemples de ces diverses espèces de croix spirituelles dans les saintes Écritures, où l'on voit l'action de la Providence, châtiant, éprouvant, épurant le peuple élu ou quelque personnage biblique important. L'Écriture confirme également cette observation de S. Augustin : *Alia est crux* QUAM *tu invenis, alia* QUÆ *te invenit. In utraque tamen cruce... ut utramque depellas, ille rogandus est qui est adjutor in tribulationibus; nam et ille, cum* INVENIT (1), *hoc dixit* : « *Et nomen Domini invocavi* », *et hi in tribulationibus, a quibus se* INVENTOS *esse dixerunt, hoc dixerunt* (2) : « *Deus noster refugium et virtus, adjutor in tribulationibus quæ invenerunt nos nimis* (3). »

II. Le fait que tout Chrétien véritable a sa croix, a l'obligation de marcher dans la voie royale de la croix (4), ressort clairement de S. Luc (5), des Épîtres aux Romains (6), aux Galates (7), aux Colossiens (8), de la seconde à Timothée (9), et S. Augustin dit avec raison à ce sujet : *Tota vita Christiani hominis, si secundum Evangelium vivat, crux est atque martyrium* (10).

III. S. Augustin (11) nous apprend pourquoi Dieu envoie tant de croix aux Chrétiens : *Deus ideo huic vitæ male dulci miscet amaritudines tribulationum ut alia quæ salubriter dulcis est requiratur*, et l'on voit aux Proverbes (12), dans l'Ecclésiastique (13), dans

(1) *Ps.* 114, 3, 4.
(2) *Ps.* 45, 1.
(3) S. Aug., *in Ps.* 45.
(4) *De Imitat. Christi*, l. II, c. 12.
(5) 14, 27.
(6) 5, 6.
(7) 2, 19; 5, 24.
(8) 3, 1-10.
(9) 3, 12.
(10) Serm. 32, *de Sanctis*.
(11) *In Ps.* 43.
(12) 17, 3.
(13) 27, 6.

S. Luc (1), dans l'Épître aux Romains (2), que les croix sont envoyées au Chrétien pour l'éprouver et le fortifier.

IV. L'Écriture nous apprend, de toutes façons, comment il faut que les croix soient supportées. Toute la vie de Jésus-Christ a été un chemin de la croix, une voie d'abnégation, et c'est pourquoi notre vie doit être, comme la sienne, une voie de la croix (3); nous ne devons désirer savoir autre chose sous ce rapport que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié (4). Le Christ nous invite à porter chaque jour notre croix, καθ' ἡμέραν, à nous renoncer journellement (5).

La croix doit être portée patiemment (6), avec joie (7), avec constance (8), avec reconnaissance (9), et ouvertement (10). Ni la grandeur, ni l'étrangeté, ni la durée de la croix ne peuvent nous exempter de la porter (11). Il faut la porter de quelque part qu'elle vienne (12). S. Chrysostome donne les motifs pour lesquels Dieu envoie tant de croix, spécialement aux saints (13). C'est :

1° De peur qu'ils ne s'élèvent en eux-mêmes (14);

2° De peur que les hommes en conçoivent une opinion fausse (15);

(1) 22, 28.
(2) 5, 3, 4, 5.
(3) *Hébr.*, 12, 1-13.
(4) I *Cor.*, 2, 2.
(5) *Luc*, 9, 23. Cf. *Matth.*, 16, 24.
(6) *Rom.*, 5, 3-5. II *Cor.*, 6, 4-11. *Hébr.*, 6, 12; 10, 36; 12, 1.
(7) II *Cor.*, 12, 10. *Jacq.*, 1, 2. I *Pierre*, 4, 13.
(8) *Matth.*, 10, 22. *Rom.*, 8, 35-39. II *Cor.*, 12, 10.
(9) *Dan.*, 3, 51. *Act.*, 16, 25.
(10) *Matth.*, 10, 32. *Gal.*, 6, 17. *Hébr.*, 10, 32-39. I *Pierre*, 4, 16.
(11) *Jean*, 16; II *Cor.*, 4, 16-18. *Phil.*, 3, 17-21. *Hébr.*, 3, 7-13. I *Pierre*, 1, 6, 7; 5, 8-10.
(12) *Rom.*, 8, 35-39. I *Pierre*, 4, 19.
(13) Hom. 1, *ad Antioch*.
(14) II *Cor.*, 12, 7.
(15) *Act.*, 3, 11, 12; 14, 10-14.

3° Afin que la vertu de Dieu se manifeste en eux (1);

4° Afin qu'il ne paraisse pas que les saints de Dieu le servent pour des avantages terrestres (2);

5° Pour ranimer en nous l'espoir de la résurrection et de la récompense;

6° Pour nous donner des exemples de patience (3);

7° Pour nous faire comprendre le mot connu : *Si potuerunt hi et hæ, cur non et ego* (4)?

8° Pour nous apprendre à discerner le vrai bonheur et le malheur réel;

9° Parce que la tribulation éprouve et purifie les saints;

10° Parce que la béatitude éternelle augmente en proportion des tribulations de la terre.

V. Les fruits des croix spirituelles sont la consolation, la joie, la gloire, l'assistance divine (5), la liberté des enfants de Dieu (6), la préservation du péché (7), la rémission des péchés commis (8). La croix fortifie et perfectionne l'homme (9); elle le fait ressembler au Christ, elle le change en Jésus-Christ (10). La croix est la voie de l'éternelle béatitude (11).

Cf. Jacq. Gretser, *de Sancta Cruce*, t. I, lib. v, *de Cruce spirituali;* Dr Schlör, l'*Ecole de la Croix, en sept leçons*, Grätz, 2e édit.

HÆUSLE.

CROIX (BULLE DE LA), *Cruzada*. Le Pape Calixte III, à l'exemple de plusieurs de ses prédécesseurs, considéra comme une des plus nobles tâches de son pontificat d'encourager, par tous les moyens possibles, les princes chrétiens à combattre énergiquement la puissance mahométane qui menaçait la chrétienté. Dans cette vue il promulgua, en 1457, au temps du roi de Castille Henri, une bulle donnant à tous ceux qui prendraient les armes contre l'ennemi du nom chrétien, ou qui remettraient au roi de Castille une certaine somme pour subvenir aux frais de la guerre, une indulgence pour les vivants et les morts, et cette bulle fut nommée, à cause de son objet, la *bulle de la Croix*. L'indulgence, d'abord accordée pour cinq ans, fut renouvelée, et le Pape y ajouta d'autres immunités, comme par exemple exemption de l'abstinence ecclésiastique, etc. L'impôt perçu en Espagne par la bulle de la Croix constituait une partie notable du revenu public. A dater de 1753 la bulle ne fut plus rappelée. Le Pape Léon X publia une bulle analogue en faveur d'Emmanuel, roi de Portugal, auquel il attribua, en vue des peines qu'il avait prises pour la conversion des infidèles en Afrique, le tiers de la dîme ecclésiastique et la dîme des redevances payées aux églises et aux bénéfices ecclésiastiques. En général les Papes cherchèrent souvent à récompenser de cette manière le zèle et la foi des princes chrétiens. DUX.

CROIX (CHEMIN DE LA), *via Crucis, via Calvarii*. On nomme ainsi l'ensemble d'un certain nombre de tableaux ou de statues qui représentent les divers moments de la Passion de Jésus-Christ. Le nombre des tableaux ou des statues n'est pas toujours le même; ordinairement il y en a 14 ou 15; à Vienne, suivant une ordonnance archiépiscopale de 1799, il n'y en a que 11.

Les 14 tableaux habituels des stations de la croix représentent les sujets suivants : 1. Pilate condamne le Christ à la mort de la croix. 2. Le Christ prend sa croix. 3. Il tombe une pre-

(1) *Act.*, 16, 21-30.
(2) *Job*, 1, 9-11; 2, 4, 5.
(3) *Tob.*, 2, 12.
(4) *Jacq.*, 5, 11, 17.
(5) *Matth.*, 5, 10-12. II *Cor.*, 1, 3-7.
(6) II *Cor.*, 6, 4-10. *Hébr.* 12, 5-8.
(7) I *Cor.*, 11, 32.
(8) *Tob.*, 3, 13, 21. *Ecclés.*, 2, 13; 3, 17.
(9) II *Cor.*, 12, 9, 10. I *Pierre*, 5, 10.
(10) *Rom.*, 8, 28, 29. II *Cor.*, 4, 8-11. *Gal.*, 2, 19, 20. *Phil.*, 2, 21; 3, 10.
(11) *Luc*, 24, 26. II *Cor.*, 4, 16-18. *Phil.*, 1, 19, 20.

mière fois sous la croix. 4. Il rencontre sa mère. 5. Simon de Cyrène aide Jésus à porter sa croix. 6. Véronique présente le suaire au Christ. 7. Jésus tombe pour la seconde fois. 8. Il parle aux filles éplorées de Jérusalem. 9. Il tombe une troisième fois. 10. On le dépouille de ses vêtements. 11. Jésus-Christ est crucifié. 12. Il meurt. 13. Son corps est descendu de la croix. 14. Il est enseveli. — Quand il y a une 15e station elle représente l'invention de la croix par sainte Hélène (1).

Les stations prescrites par l'ordonnance de l'Ordinaire de Vienne ci-dessus mentionnée ont pour sujet :

1. Le Christ prie dans le jardin des Olives. 2. Il est trahi par Judas et saisi. 3. Il est flagellé. 4. Il est couronné d'épines. 5. Il est condamné à mort par Pilate. 6. Il rencontre Simon de Cyrène qui porte sa croix. 7. Il encourage les femmes de Jérusalem. 8. Il est abreuvé de fiel. 9. Il est attaché à la croix. 10. Il meurt sur la croix. 11. Le corps du Christ est enseveli.

C'est surtout dans les églises qu'on établit le chemin de la croix. Il y a peu d'églises dont les murailles ne soient ornées des stations, qui commencent d'ordinaire au côté de l'épître et se terminent au côté de l'évangile, non loin du maître-autel, et font ainsi parcourir le chemin de la croix à celui qui les contemple les unes après les autres; c'est ce qui a probablement fait donner le nom de Chemin de la Croix à l'ensemble de ces tableaux. On trouve aussi les stations dans des chapelles rurales, dans des chemins écartés, menant à une église bâtie sur le haut d'une colline ou d'une montagne (2).

Le peuple chrétien aime à visiter les stations du chemin de la croix (*pium exercitium viæ crucis*), même lorsque tous ceux qui suivent cet exercice ne vont pas corporellement d'une station à l'autre. Cette dévotion s'explique par le besoin naturel qu'a chaque Chrétien de reconnaître ouvertement le Christ comme son Sauveur et son Maître, de se représenter d'une manière actuelle et vivante les souffrances et les événements de la vie de Jésus-Christ. Beaucoup de laïques aiment de préférence les livres de dévotion qui contiennent des explications, des méditations et des formules de prières adaptées à chaque station. Dans un grand nombre de paroisses la visite des stations est devenue, en temps de carême, un exercice de dévotion public de l'après-midi ou de soir : le curé fait à haute voix une prière devant chaque station ; on chante de l'une à l'autre des cantiques, et l'exercice se termine, comme il a commencé, par la bénédiction du Saint-Sacrement. Il y a aussi de petits livres qui ne contiennent que des prières pour cette dévotion (1).

Ce sont les Franciscains qui furent les auteurs de la dévotion du chemin de la croix. Les lieux sanctifiés par la présence et l'histoire du Christ ne pouvant être aussi fréquemment visités qu'ils l'étaient autrefois, les fils de S. François suppléèrent à ces pieux pèlerinages en présentant aux fidèles l'image des lieux saints jointe à l'histoire de la Passion du Sauveur. Ils eurent aussi, au moins par la suite, l'intention de fournir au Saint-Siége le moyen d'accorder à ceux qui visiteraient ces stations les indulgences que les Papes concédaient aux pèlerins de la Terre-Sainte. Il suffira de citer ici quelques-unes des indulgences accordées par les souverains Pontifes aux pieux visiteurs des lieux que rappellent les stations ordinaires des chemins de la croix, remontant à l'époque dont nous par-

(1) *Voy.* Croix (Invention de la sainte).
(2) *Voy.* Calvaire.

(1) L'auteur de l'article en a fait imprimer un à Passau.

lons, comme les rapporte Ferraris, dans sa Bibliothèque (1) :

« *In ecclesia S. Sepulchri, ubi D. N. J.-C. triduo jacuit, est indulgentia. In loco ubi inventa fuit crux Dominica, una cum clavis quibus in illa fuit confixus, est indulgentia plenaria. In domo Pilati, ubi Dominus noster fuit flagellatus, et spinis coronatus ac morti adjudicatus, est indulgentia plenaria. In monte Calvario, ubi Christus crucifixus est, indulgentia plenaria. Ubi fuit super vestem Christi missa sors, sunt septem anni et totidem quadragenæ. Item in loco ubi angariaverunt Simonem Cyrenæum, ut portaret crucem Christi, sunt septem anni et septem quadragenæ. In loco ubi Dominus conversus et ad mulieres lamentantes super eum dixit : « Nolite flere super me, » sunt septem anni et septem quadragenæ. In loco qui dicitur spasmus B. Virginis, ubi, videns Christum bajulantem, cecidit velut mortua, sunt etiam septem anni et totidem quadragenæ.* »

Le vœu des Franciscains se réalisa : le Pape Innocent publia, le 5 septembre 1686, un bref d'après lequel les Franciscains et les affiliés de l'ordre auraient le pouvoir d'accorder les indulgences attachées à ces saintes localités aux visiteurs de leurs couvents, de leurs églises, de leurs autels. Innocent XII déclara, dans un bref de décembre 1694, *Sua nobis*, qu'il fallait comprendre dans le bref de son prédécesseur Innocent XI la pieuse visite des stations du chemin de la croix. Benoît XIII confirma, en mars 1726, tous ces priviléges (*Inter plurima*). Clément XII alla plus loin, le 16 janvier 1731 (*Exponi nobis*), décidant que ces indulgences seraient attachées à tout chemin de croix érigé par un Franciscain, avec l'autorisation de l'évêque diocésain, du curé de l'endroit, et, en général, du supérieur de l'église, du couvent ou de l'hôpital. Les Papes que nous venons de nommer décrétèrent aussi que ces indulgences pourraient être appliquées aux défunts. Il en est encore aujourd'hui de même. Ainsi l'Église offre, à quiconque visite dévotement un chemin de la croix, les indulgences que peut gagner celui qui visite pieusement les lieux saints où s'est passé le fait représenté sur le tableau de la station visitée. Comme plusieurs de ces localités saintes jouissent d'une indulgence plénière, il en résulte que le visiteur, non-seulement peut gagner plusieurs fois une indulgence de sept années et sept quarantaines, mais encore plusieurs indulgences plénières, toutes les fois qu'il fait cette visite.

Si un chemin de la croix est institué, et que ce ne soit pas par un Franciscain, il faut, pour que le chemin ait les mêmes priviléges, une autorisation spéciale du Pape. La confession et la communion ne sont point prescrites, pas plus qu'une prière spéciale. Quiconque, visitant ces stations, se met devant les yeux d'une manière vivante Jésus souffrant et mourant, se repent cordialement de ses fautes, forme le ferme propos de s'amender, en un mot, porte le pécheur sur la croix et le crucifie, celui-là gagne l'indulgence, et celui-là seul. Les formules de prière sont destinées à aider la ferveur, mais ne sont pas nécessaires, quoique extrêmement utiles à la majorité des Chrétiens. Si, en visitant ces stations, on n'a pas de formulaire, pas de livre de prière, il suffit de faire les actes de foi, d'espérance et de charité et de dire quelques *Pater* et *Ave*.

F.-X. SCHMID.

CROIX (CHEVALIERS DE LA), PORTE-CROIX, *Cruciferi*. C'est un ordre religieux et militaire reconnu et approuvé, qui fut primitivement créé dans le but

(1) *Bibliotheca*, ad verbum *Indulg.*, art. n° 8.

de secourir et soigner les pauvres et les pèlerins, mais qui, dès les premières années de sa création, y joignit le soin des âmes; et ce double but, outre l'étude et les progrès de la science, est encore aujourd'hui poursuivi par le même ordre dans la monarchie autrichienne, en Bohême, en Moravie, en Hongrie, et dans le duché d'Autriche proprement dit.

Le siége de cet ordre est à Prague, où se trouvent la maison-mère et la résidence du général grand-maître, auxquels sont subordonnés les commandeurs, les prieurs et les autres dignitaires. L'ordre possède actuellement six grands bénéfices (commanderies et prieurés), auprès desquels sont entretenus des hôpitaux pour des malades et des infirmes, et vingt autres stations; il compte quatre-vingts membres, qui sont tous prêtres. Le signe extérieur de l'ordre est une croix rouge découpée aux quatre branches (comme la croix de Malte), au-dessous de laquelle se trouve une étoile rouge à six pointes; les profès portent ce signe en soie rouge sur la soutane, du côté gauche; les commandeurs et les prieurs portent la croix en émail or et rouge à un ruban rouge et noir, le général grand-maître à une chaîne d'or.

Quant à son origine, on sait qu'une confrérie hospitalière soignait les pauvres, au commencement du treizième siècle, dans l'hôpital de Saint-François, situé au pied du pont de Prague; que cette confrérie adopta la règle de saint Augustin, et fut confirmée le 14 avril 1238 par le Pape Grégoire IX. La pieuse princesse Agnès, fille du roi de Bohême Przemisl Ottocar Ier et de la reine Constance, sœur du roi Venceslas Ier, fonda, vers 1233, un couvent de Franciscaines, selon la règle de sainte Claire, et en demeura abbesse plus de quarante ans. A ce couvent étaient subordonnés, suivant l'usage de l'époque, des hôpitaux pour de pauvres et de vieilles gens, qui portaient tous le nom de la maison-mère, hôpital de Saint-François. Il y en avait un près de Saint-Castulus, dans Prague; un autre près de Saint-Pierre, dans le bourg des chevaliers Teutoniques (*Teutschherren*), aujourd'hui ville neuve de Prague (*Prager Neustadt*), et un autre près du pont de Prague, non loin du couvent principal. Nous trouvons les chevaliers de la Croix dans ce dernier hôpital dès 1235; car, dans un document du roi Venceslas Ier (ou relativ. III), daté *in ambitu Ecclesiæ Pragensis*, *pridie idus februarii*, 1235, dans lequel de nombreux priviléges sont accordés aux Frères hospitaliers de Saint-François, il est dit expressément que cet hôpital est au bas du pont. Dans la même année 1235 et le même jour, *pridie idus februarii*, 12 février, la reine Constance signa un document en vertu duquel elle donnait à l'hôpital de Saint-François les biens qu'elle avait achetés des chevaliers Teutoniques (comme Hloupetin et Borotic avec toutes les dépendances, l'église de Saint-Pierre, etc., etc.). Le Pape Grégoire IX confirma la donation par deux bulles, toutes deux datées du 18 mai 1236, à Pérouse. La première est adressée aux tuteurs et aux frères de cet hôpital; la seconde, à l'abbesse Agnès et à ses sœurs. Dans cette seconde bulle le Pape fait une restriction relative à la donation royale; il dit que l'hôpital, actuellement si richement doté, ne doit en aucune façon être séparé du couvent des religieuses, mais que les revenus serviront également à l'entretien des Franciscaines de Sainte-Claire. Ainsi cette confrérie d'hospitaliers resta encore dépendante du couvent des religieuses par rapport à sa situation extérieure, et principalement de l'abbesse Agnès, qui envoya, en 1238, le maître de l'ordre, en qualité de son fondé de pouvoir, au Saint-Siége. Lorsque la con-

frérie fut érigée par le Pape Grégoire IX (1238) en un ordre formel, la dépendance dura encore une année entière. L'abbesse Agnès reconnut que l'administration des biens de S. François ne pouvait lui convenir, et elle la résigna complétement entre les mains du Pape Grégoire IX. Celui-ci admit l'acte de résignation le 15 avril 1239, et douze jours après il donna l'hôpital avec tous ses droits et ses biens à l'ordre des chevaliers de la Croix, auquel il appartiendrait à perpétuité comme propriété de Saint-Pierre; en retour et en reconnaissance du droit souverain du Saint-Siége, l'ordre avait à payer une dîme annuelle insignifiante. Les membres de l'ordre avaient porté, dès l'origine, la croix rouge des croisés. Comme cette croix ne suffisait pas pour les distinguer, Ste Agnès s'adressa de nouveau à Rome pour obtenir un signe distinctif. Le Pape Innocent IV remit la décision à l'évêque de Prague, Nicolas (10 octobre 1250), et celui-ci ajouta l'étoile rouge à la croix; la remise des insignes eut lieu solennellement dans l'église de Saint-Pierre. Le Pape Alexandre IV ratifia cette décision (20 juin 1255). Cependant il ne faut pas s'imaginer que ces insignes ne furent introduits et mis en usage qu'en 1250; car déjà dans le document du roi Venceslas I[er], de 1235, les chevaliers de la Croix sont désignés comme portant cette étoile; l'autorité ecclésiastique ratifia simplement ce qui était d'usage traditionnel. Et cette étoile elle-même, les chevaliers de la Croix l'avaient prise de leur premier général, Albert de Sternberg (du Mont de l'Étoile), qui portait dans ses armes l'étoile à six pointes.

On demande d'où vinrent les premiers frères de cette confrérie avant qu'ils se constituassent en un ordre formel à Prague. Il y a deux réponses toutes différentes.

1° On prétend que les commencements de cette confrérie eurent lieu à Prague, et dans l'hôpital même de Saint-François.

2° On assure que les premiers Frères Hospitaliers vinrent de la Palestine, où ils avaient combattu contre les infidèles, et d'où ils avaient été refoulés par les progrès des Sarrasins.

La première hypothèse s'appuie principalement sur les usages de l'époque, d'après lesquels, d'ordinaire, des confréries de ce genre se formaient près des hôpitaux, et sur cette circonstance qu'il n'est dit dans aucun document quand et comment ces croisés arrivèrent en Bohême, et notamment à l'hôpital Saint-François. Quoique cette hypothèse soit vraisemblable, on ne peut ni l'établir ni la démontrer historiquement.

Il est bien plus probable que les premiers frères vinrent de Palestine, s'établirent en Bohême, et furent chargés par la princesse Agnès du soin de l'hôpital Saint-François. Cette hypothèse a pour elle la tradition de l'ordre, qui certainement a le droit d'intervenir ici et de dire son mot. En effet les chevaliers de la Croix se nommaient antérieurement Bethléhémites, pour avoir été fondés près de la crèche du Sauveur. Dans tous les manuscrits de l'ordre qui parlent de son origine il est constamment parlé de l'année 1217, dans laquelle ils arrivèrent en Bohême, à Hloupetin, non loin de Prague, et où ils demeurèrent probablement en qualité d'hôtes chez les chevaliers Teutoniques.

Cette tradition, non-seulement est confirmée par d'anciens chronogrammes, comme le chronogramme connu :

BETHLEHEMITÆ E PALÆSTINA HVC VENERVNT,

mais elle est relatée dans des documents officiels; ainsi l'archevêque de Prague Jean-Joseph écrit au nonce du Pape, à Vienne, le 4 janvier 1696 : « La tradition générale et l'histoire de Bohême nous

apprennent que cet ordre des chevaliers de la Croix vint dans cette contrée après la prise de Jérusalem par les infidèles. Nous trouvons que dès l'origine l'usage des armes (écusson) fut adopté dans cet ordre; que cet usage fut expressément confirmé durant une visite que les légats du Pape Nicolas IV firent en 1292; qu'il est encore autorisé aujourd'hui par les statuts; — ce qui prouve une relation nécessaire entre cet ordre et les croisés, et les autres ordres de chevalerie nés en Palestine. » Puis les Papes eux-mêmes, Clément X, en confirmant les statuts, Innocent XII, etc., le nomment un ordre militaire; les empereurs Rodolphe II, Ferdinand II et surtout Léopold Ier le tiennent comme tel. La grande considération qu'il obtint dès le principe, la foule de priviléges qui lui furent accordés promptement indiquent cette origine déjà illustre; ainsi, par exemple, le roi Venceslas Ier exempte, dès 1235, les frères de l'hôpital de Saint-François de toute juridiction étrangère et leur donne le droit de se juger, même dans les cas les plus graves. Il accorde au grand-maître le droit de faire partie de la suite du roi et de l'accompagner dans le royaume avec six chevaux, hors du pays avec huit, aux frais de l'État. Cette dignité de grand-maître s'accrut au quatorzième siècle à ce point que, comme le dit le cardinal Piléus en 1381, elle tenait le quatrième rang après la majesté royale. Enfin on pourrait peut-être aussi tirer une conclusion favorable à une parenté quelconque avec l'ordre Teutonique de ce que ce furent précisément les biens de cet ordre qui advinrent aux Hospitaliers de la Croix.

Leur ordre se répandit rapidement et au loin; au milieu du treizième siècle il n'était pas seulement riche en biens-fonds, mais il comptait beaucoup d'églises et d'hôpitaux expressément nommés dans le document authentique du roi Venceslas Ier, de 1253, qui les confirme dans cette propriété comme dans celle des biens-fonds eux-mêmes: Hloupetin avec Humenecz et Hindoschicz, Borotic avec Dracheschicz et Supanowicz, Dablitz, Dobrziehowic, Kralup, Humpoltdts, Blatna, etc., etc., avec les églises de Saint-François et de Saint-Valentin, à Prague; de Saint-Pierre, dans le bourg des Teutons, à Wirbno, Elbogen; l'hôpital de Mys avec l'église; l'hôpital de Brüx avec l'église de Saint-Venceslas; le prieuré de Saint-Hippolyte, près de Znaïm (Pöltenberg); l'église de Kokitelic en Moravie. A ces églises, appartenant à l'ordre avant ou dans l'année 1253, s'ajoutèrent les commanderies d'Éger, 1271; de Klatau, 1288; l'église de Zedlitz, 1293; la commanderie de Leitmeritz, 1313; l'église de Königsberg, 1323; de Tachau et Unhosst, 1329; la commanderie de Kaurzim, 1338; de Budweis et Pisek, 1351; les églises de Saint-Henri et de Saint-Étienne, à Prague, 1351; les cures de Carlsbad, 1359; de Schab, 1374; de Maria-Culm, 1384; d'Altknin, 1668; la commanderie de Presbourg, en Hongrie, qui fut transférée à Bude en 1770, à Vienne, 1737, etc., etc.

L'ordre s'établit aussi en Silésie. La duchesse Anne et ses fils bâtirent, entre 1242 et 1248, sous la grande-maîtrise d'Albert de Sternberg, l'hôpital de Saint-Matthieu et l'église de Sainte-Élisabeth de Breslau, et les donnèrent aux chevaliers de la Croix. Innocent IV ratifia, en 1253, cette donation de la princesse, et dès 1250 le maître et les chevaliers de Breslau donnent des preuves de leur dépendance et de leur soumission à l'égard du grand-maître de Prague. De Breslau l'ordre fut transplanté à Schweidnitz, Kreuzbourg, Liegnitz, Münsterberg, etc. — Mais l'ordre perdit un grand nombre des églises et des bénéfices que nous avons cités, et de beaucoup d'autres qu'on pourrait énumérer,

urant les troubles des Hussites et des utres guerres de religion, et par des écularisations successives; telles furent ar exemple toutes les commanderies de Silésie.

Les chevaliers de la Croix, nous avons dit, s'occupaient surtout du soin es pauvres et des pèlerins. On peut connaître leur prodigieuse activité à t égard à la rapidité avec laquelle se répandirent, et avec laquelle on ur confia un hôpital après l'autre; par s fréquentes donations, les nombreux iviléges, les exemptions extraordinais qui leur furent accordés en faveur es pauvres et pour faciliter leurs œues de miséricorde; par les fréquents noignages et les louanges réitérées e contiennent des documents officiels, s que l'ordonnance du roi Przemisl tocar II, de 1269, qui exempte les evaliers, dans tout son royaume, tous les impôts et de toutes les redences; la bulle du Pape Clément XI, 1705; le protocole du notaire publié assermenté du Pape et de l'empereur nceslas Lochowsky, de 1736, qui se ndit en personne dans l'hôpital de nt-François, et y recueillit de la boue des pauvres les plus honorables téignages sur les soins dont ils étaient bjet. Il n'a pas assez de termes pour nter ceux qui ont été l'objet de son quête, et il ajoute que, outre ces paus et ces infirmes, l'hôpital nourrit rnellement et généreusement vingtt étudiants qui, sans ce secours, ne urraient pas terminer leurs études; de plus, tous les vendredis, on remet kreutzer (1 franc 25 centimes) à de ux soldats pauvres et libérés; que utres malheureux encore, atteints un accident, par une chute de voie, etc., etc., sont admis à l'hôpital. rdre continue de nos jours à rem- sa mission, autant que le perttent ses moyens actuels; il dessert hôpitaux qui sont annexés à ses commanderies, et distribue chaque jour des aliments à de nombreux pauvres de Prague.

Mais l'activité des chevaliers était plus grande encore en ce qui concerne le ministère pastoral et le bien général de l'Église. Dans le principe il est certain que la plupart des membres étaient des frères laïques, et qu'il n'y avait qu'un petit nombre de prêtres, qui remplissaient les fonctions du ministère sacré dans les hôpitaux; mais cette proportion changea promptement, et, une vingtaine d'années après leur fondation, le ministère sacerdotal était leur principal but. L'ordre, ayant acquis un grand nombre de propriétés et d'églises, eut aussi le droit d'en nommer les pasteurs; ainsi en 1257 Nicolas, évêque de Prague, conféra à l'ordre le patronage de toutes les églises dont le roi Venceslas Ier lui avait confirmé la possession en 1253 (1), plus celui des églises de Saint-Étienne de Ribnik (aujourd'hui Neustadt de Prague), de Leitmeritz, de Dub. L'évêque de Prague, Thomas, lui confirma le droit de patronage de Zedlitz en 1293. De même les chevaliers de la Croix obtinrent du roi Jean divers patronages sous les Luxembourgeois, comme sur Tachau et Unhosst (1329), sur Saint-Henri et Saint-Étienne de Prague, sous l'empereur Charles IV et l'archevêque de Prague Ernest, 1351, etc.

On voit les services qu'ils rendirent sous ce rapport dans les louanges que le Pape Clément XI leur donna à plusieurs reprises (1701 et 1705), spécialement sur la manière digne et solennelle dont ils célébraient les offices divins; dans la confiance dont ils jouirent auprès des archevêques, comme lorsque l'archevêque Jean-Maurice, comte de Manderscheid (1735), pour reconnaître leur zèle, leur respect et leur soumission à l'égard du siége de Prague,

(1) *Voy.* plus haut.

accorda au grand-maître le privilége d'exempter de tout examen ultérieur les prêtres de l'ordre, qui, une fois examinés, auraient été trouvés aptes aux fonctions du ministère, de les placer à son gré, de les changer, de les rappeler des cures où ils auraient été envoyés, sous la seule réserve d'en donner avis à l'ordinaire archiépiscopal. Il exemptait aussi les prêtres institués dans les cures de l'ordre de toute visite de ses vicaires généraux et les abandonnait complétement à la surveillance du grand-maître.

Ce furent principalement les prêtres de l'ordre de la Croix qui, durant les malheurs du quinzième et du seizième siècle, contribuèrent au maintien de l'Église catholique dans le cercle d'Éger; ils restèrent fidèles alors que tout autour d'eux il y eut des chutes nombreuses et éclatantes; ils scellèrent leur foi de leur sang; tel le P. Jean, curé de Saint-Étienne de Prague, que les Thaborites, auxquels il avait fermé la porte de l'église, attachèrent, le 13 juillet 1419, à une longue perche, et pendirent à une fenêtre de la cure. Les Papes, et spécialement Clément XI, en 1705, proclamèrent leur constance héroïque.

Enfin les services rendus par les chevaliers de la Croix à l'Église en général sont aussi notoires que ceux que nous venons d'énumérer. Pendant cent ans ils entretinrent les archevêques de Prague, que les guerres de religion avaient dépouillés de toutes leurs possessions(1). Quelques membres de l'ordre devinrent archevêques de Prague. Le premier archevêque qui sortit de leurs rangs fut *Antoine Bruss*, de Muglitz, en Moravie (*Antonius de Muglitio*), élu par les Frères, en 1552, général, grand-maître, nommé évêque de Vienne par le roi Ferdinand, qui appréciait son éloquence et sa fidélité au trône, promu enfin à l'archevêché de Prague, vacant depuis cent quarante ans. Bruss se rendit au concile de Trente, où il se distingua par son talent oratoire.

Son successeur fut *Martin Médeck*, également né à Muglitz, d'abord prieur de Pöltenberg, puis élu général, grand-maître, et nommé par l'empereur Rodolphe archevêque de Prague (1581), il mourut en 1590, et après lui six archevêques furent élus grands-maîtres de l'ordre, savoir : *Spignew Berka*, baron de *Duba* (1592); *Charles de Lamberg* (1607); *Jean Lohelius* (1612); le cardinal *Ernest*, comte de *Harrach* (1623); *Jean-Guillaume Liebsteinsky*, comte de *Kollowrat* (1623); et *Jean-Frédéric*, comte de *Waldstein*, que l'ordre nomma, en 1668, doyen d'Olmütz, qui devint évêque de Königgratz, et, après la mort de l'archevêque *Matthieu de Bilenberg*, fut élu au siége de Prague (1675). Après lui, les archevêques ayant pu reprendre leur siége, les chevaliers de la Croix choisirent de nouveau le grand-maître parmi les membres de l'ordre, et la première élection tomba sur le vénérable *Georges-Ignace Pospichal*, qui, depuis trente ans, était, en qualité de prieur, l'âme et l'on peut dire le second fondateur de l'ordre.

L'hôpital de Saint-François de Prague devint un asile pour d'autres congrégations qui rendirent de grands services en Bohême; ainsi il recueillit d'abord les Jésuites, en 1555, et parmi eux le célèbre Pierre Canisius; puis les Capucins, en 1599, qu'avait appelés le grand-maître Berka de Duba; enfin les Trinitaires, en 1704. En 1638 *Henri de Hartmann*, maître de l'hôpital de Saint-Matthieu de Breslau, accueillit et protégea les Jésuites aux risques de sa vie.

Ce dévouement infatigable de l'ordre à l'Église et à la société expliquent les grands priviléges dont il jouit et le rang

1) La bulle de Clément XI, de 1705, en fait mention spéciale.

ju'occupe le grand-maître parmi les lignitaires des congrégations religieuses le la monarchie autrichienne, comme remier prélat des réguliers.

Les *chevaliers de la Croix* ou les *Porte-Croix* de France et ceux des Pays-Bas ont une même origine. Ils furent ondés en 1211 par le P. Théodore de Celles, qui était d'une famille noble. Après avoir accompagné l'empereur Barberousse en Terre-Sainte, il obtint n canonicat à Liége, et décida quatre e ses collègues à fonder avec lui ne communauté sérieuse et sévère. l les quitta momentanément pour prêher une mission parmi les Albigeois, t, à son retour, il trouva ses quatre onfrères disposés à quitter le monde. L'évêque de Liége leur donna, pour faoriser leur projet, l'église de Saint-hibaud, bâtie sur une colline, nommée lair-Lieu, non loin de la ville de Huy. s y fondèrent l'ordre des *chevaliers e la Croix*, qui, de là, se répandit en rance et dans les Pays-Bas.

Dans le commencement ils vécurent niquement d'aumônes, ayant renoncé tous leurs revenus et à tous leurs biens ersonnels; mais peu à peu le couvent e Clair-Lieu devint, par des donaons successives, un des monastères s plus riches et les plus magnifiques e la Chrétienté. Le Pape Honorius III onfirma la fondation, qui, du vivant ême de S. Théodore († 1244 ou 1246), était déjà propagée au loin.

En France les chevaliers parurent abord, de concert avec les pères Doinicains, comme missionnaires parmi s Albigeois et s'organisèrent d'après règle de l'ordre de Saint-Dominique, qui fut également adopté par les uvents des Pays-Bas. Innocent IV torisa cette transformation.

Ils obtinrent un si grand succès en ance par leur ardente prédication e S. Louis les appela lui-même à Pa-. Les Français obtinrent plus tard un provincial, tandis que le général continua à résider à Clair-Lieu. Ils portaient une robe de laine blanche, un scapulaire et un manteau noirs lorsqu'ils sortaient. Dans le commencement, et avant leur communauté avec les Dominicains, ils avaient une robe de laine noire. Ils se répandirent également des Pays-Bas en Allemagne, à Cologne, à Aix-la-Chapelle; on les y nommait les *Pères hospitaliers* (1).

Quant aux Porte-Croix italiens, on ignore l'époque de leur fondation, qui, dans tous les cas, n'est pas antérieure aux croisades. La discipline de l'ordre étant complétement tombée en 1656, Alexandre VII se vit obligé de dissoudre la congrégation italienne. Il fit don de leurs biens à la république de Venise, pour la soutenir dans la guerre qu'elle faisait aux Turcs. On les nommait aussi *Chanoines réguliers;* ils suivaient la règle de Saint-Augustin, et ne s'étendirent pas hors de l'Italie, où ils étaient partagés en cinq provinces. Leurs couvents étaient en même temps des hôpitaux.

L'Irlande et l'Angleterre eurent aussi leurs chevaliers de la Croix, dont l'histoire est toutefois obscure et peu importante (2). On donna souvent le nom de chevaliers de la Croix à d'autres ordres de chevalerie, par exemple aux chevaliers Teutoniques.

SCHÖBL et FEHR.

CROIX DES CHAMPS. Ce sont soit de simples croix, soit des croix avec l'image du Sauveur crucifié ou les instruments de la Passion. L'Église n'a pas ordonné qu'on les érigeât, mais elle les autorise, car elles sont une expression de la piété des fidèles, et en même temps un moyen de réveiller la foi, la dévotion et l'amour de la vertu. Elles

(1) *Voy.* Hélyot, *Ordres relig. et milit.*, t. II, p. 269.

(2) *Voy.* Hélyot, l. c., II, 267.

rappellent : 1° que le fidèle doit toujours avoir devant les yeux le sacrifice expiatoire de Jésus, unique source de son salut ; 2° qu'il doit tout placer sous la garde du Sauveur et n'espérer le secours d'en haut et la protection contre toute espèce de danger que par les mérites de Jésus-Christ ; 3° que Jésus est l'objet de son amour et qu'il doit incessamment élever vers lui son âme et sa prière ; 4° que le passant doit prier pour ceux dont certaines croix désignent la mort accidentelle et inattendue. 5° Enfin les cérémonies par lesquelles on inaugure ces croix servent à transmettre la grâce divine aux fidèles assemblés ; car, en la consacrant, l'Église demande que Dieu daigne accorder la vraie contrition du cœur et la rémission des péchés à tous ceux qui fléchiront le genou au nom de Jésus, invoqueront son secours, et qu'il donne son assistance contre l'ennemi à tous ceux qui honoreront cette croix, afin qu'un jour, la croix apparaissant au ciel comme signe de la Rédemption, ils parviennent tous par elle à la vie éternelle. Il est d'usage, quand on consacre une croix, que le prêtre officiant fasse une instruction.

SCHAUBERGER.

CROIX (EXALTATION DE LA SAINTE). Lorsqu'en 614 les Perses eurent pris, pillé et ensanglanté Jérusalem, ils entraînèrent avec eux parmi leurs prisonniers le patriarche Zacharie, et enlevèrent dans leur butin la croix de Notre Seigneur qu'avait trouvée Ste Hélène. Persuadés qu'on leur payerait une rançon énorme de cette sainte relique, ils la conservèrent soigneusement, la placèrent dans un coffre spécial, qui fut scellé, sous les yeux des Persans, par le patriarche Zacharie, du sceau de l'église patriarcale, et déposé dans un château fort d'Arménie. Lorsqu'en 627 Héraclius (1) eut vaincu à son tour les Persans, le traité de paix stipula la restitution de la sainte croix, qui fut portée solennellement devant le char triomphal d'Héraclius, à son entrée à Constantinople. Au printemps de 629 (630) l'empereur, suivi d'une brillante escorte, se rendit à Jérusalem pour y replacer la sainte croix et remercier Dieu de sa victoire. La fête fut des plus solennelles : on rapporta processionnellement la croix à son ancienne place sur le Golgotha, c'est-à-dire dans l'église du Saint-Sépulcre, et l'empereur lui-même voulut se charger du précieux fardeau reconquis par ses armes. Mais il arriva quelque chose d'analogue à ce qu'avait éprouvé la célèbre pénitente Marie d'Égypte en 383, lorsque voulant, le jour de la fête de l'Invention de la Croix (1), voir la croix exposée à l'adoration des fidèles dans l'église du Saint-Sépulcre, elle se sentit repoussée par une force invisible (2). La procession étant arrivée, aux sons des instruments et des hymnes de joie, à la porte conduisant à la sainte montagne, Héraclius ne put plus remuer aucun membre ; des bras invisibles semblaient le retenir. Le patriarche Zacharie, qui était revenu de captivité et remonté sur son siége patriarcal, surpris avec tout le peuple, lève les yeux au ciel, et, comme illuminé soudainement d'en haut, s'écrie : « Héraclius, vois si, dans la pompe de ton cortége triomphal, tu ressembles au Sauveur qui a porté la croix sur cette montagne comme le plus pauvre et le plus humble des hommes. » Héraclius dépouille ses habits somptueux, et, enveloppé d'un modeste manteau, les pieds nus, il s'avance, portant sans obstacle la croix jusqu'au lieu consacré.

Ce retour de la croix reprise aux Persans, l'événement merveilleux survenu

(1) *Voy.* HÉRACLIUS.

(1) *Voy.* CROIX (Invention de la).

(2) Boll., 2 apr., *de S. Maria Æg.*, c. 2 et 3.

au moment de la procession, donnèrent un nouvel éclat à la fête de l'Exaltation de la Croix (*exaltatio crucis*, σταυροφάνεια). Depuis lors elle fut aussi célébrée en Occident, le 14 septembre; seulement on n'y fit mémoire que du retour de la croix reprise sur les Persans, comme on le voit par exemple dans le martyrologe de Wandelbert, où il est dit au 14 septembre : « *Exaltata crucis fulgent vexilla relatæ Perside ab indigna victor quam vexit Heracleus,* » et dans le martyrologe de Notker, où il est dit : « *Eodem die* (i. e. 14 septembre) *exaltatio sanctæ crucis, quæ, ab Helena inventa, ita per medium secta est ut et crux Jerosolymis conservata, et crux Constantinopolim sit deportata. Post multa temporum curricula Persarum gens cum rege suo Chosroe... etiam Jerosolymam invadunt. De qua, plurimis ornamentorum insignibus ablatis, crucem quoque Dominicam abducunt, quam Chosroe in turrem argenteam constituit, sibique in eadem turri sedem ex auro paravit, in qua velut collega Dei sedere consuevit. Heraclius igitur, Romanus imperator, contra Persas bellum aggressus, occiso Chosroe, venerabile lignum cum magna veneratione reportavit, et in eodem die cæcis, paralyticis, leprosis, dæmoniacis pluribus sanatis, etiam mortuus vitam recepit* (1). »

Il est étrange que Notker ne raconte pas l'événement arrivé à l'empereur ; il est vrai que le fait n'est pas constaté par autant de témoins irrécusables que celui de l'exaltation de la sainte croix.

Voy. la *Chronographie* de Théophane ; Damberger, *Hist. synchron. de l'Église et du monde*, Ratisb. 1850, t. I, p. 384 ; Fleury, *Hist. ecclésiastique*, ad ann. 628-629; Sollerius, *in Martyrologio Usuardi,* ad 14 septembre ; Butler, *Vie des Pères et des Martyrs*, le 14 septembre. SCHRÖDL.

(1) Basn. Canis., *Lect. antiq.*, II, III, 174.

CROIX (IMAGE DE LA). La croix, image et signe graphique, se nomme, dans le langage de l'école, *crux exemplata*, par opposition à la croix réelle sur laquelle le Christ mourut, *crux realis*, au signe de la croix qui apparut à Constantin le Grand (1), *apparitio crucis*, ou au signe de la croix dont on se sert pour bénir soit dans la liturgie, soit dans la vie privée, *signum crucis*, *crux usualis*.

Quand la croix porte l'image du Sauveur elle se nomme crucifix, *imago Crucifixi*, et quand cette image manque on dit simplement « la croix. » Comme image la croix tombe dans le domaine du dessin, de la statuaire, de la peinture, de l'art graphique, de l'architecture, des sciences diplomatique, héraldique et numismatique.

On trouvera tout ce qui concerne en général la partie historique et apostolique de la croix comme image et symbole, par rapport à son sens primitif et figuré dans la langue biblique (2), à l'antiquité des images et du signe graphique et liturgique de la croix, à son fréquent usage dans l'église (3) et hors de l'église, enfin aux formes les plus habituelles :

(1) *Voy.* CONSTANTIN LE GRAND.

(2) *Voy.* CROIX DANS LA LANGUE BIBLIQUE.

(3) Par exemple, comme ornement d'autel et de tabernacle, enchâssement d'une particule de la sainte croix; ornement du ciboire des malades, sur un autel portatif, sur la pierre d'autel placé au-dessus des reliques, aux murailles de l'église; dans le chœur par-dessus le lutrin, sur l'autel de la croix, sur la crédence, la chaire, les sarcophages, le suaire des catafalques, les catafalques, dans la sacristie, sur les ornements sacerdotaux, le linge employé à la messe, les vases, les bannières, les hampes de bannières; comme croix de procession, de station, de convois, de chapelle, croix archiépiscopale; croix d'un cardinal légat; croix patriarcale avec doubles bras; croix papales à triples bras; comme ornements du sommet des coupoles, des tours, des églises, des couvents, des portes d'églises et de couvents; dans les ci

1° De la croix comme instrument de martyre, soit de la croix compacte, *crux compacta*, soit de la croix simple, du pal, *lignum*, *crux simplex*, à laquelle on attachait le martyr (*affixio*), ou qu'on lui faisait entrer dans le corps pour l'empaler (*infixio*, σκόλοψις, X = *crux decussata*, T = *crux commissa*, † = *crux immissa*) ;

2° De la croix comme image et symbole (par exemple, + = la croix grecque); — on trouve tout cela, en tant que partie intégrante d'une Encyclopédie des Sciences catholiques, soit aux articles portant ces différents titres, soit aux articles analogues, par exemple : S. André, apôtre, Archevêques, Architecture chrétienne, Autels chez les Chrétiens, Autels (consécration des), Autels (ornements des), Cimetières, Églises, Croix dans les champs, Crucifix, Églises (consécration des), Évêques, Images dans les églises, Images du Christ, Jugements de Dieu, Légat, Pape, Patriarche, Ordres de chevalerie, Stations, Tombeaux chrétiens, etc., etc.

Le livre du P. Gretser, S. J., *de Sancta Cruce,* renferme des détails spéciaux et nombreux, au point de vue historique et liturgique, sur la croix du Christ, dans sa triple signification :

1° Comme croix du Christ, sur sa forme, sa hauteur, le bois dont elle était faite, les clous, la tablette ou support (*tabula suppedanea*), sur l'inscription (*titulus*) dans le sens latéral ou perpendiculaire, dans la langue populaire des Grecs, officielle des Latins et sacrée des Hébreux ; sur l'infamie de la mort par la croix, sur les cruelles aggravations du supplice de la croix, etc., etc. ;

2° Comme simple image de la croix, crucifix ;

3° Comme signe liturgique ou de dévotion et de bénédiction privée.

Cet ouvrage du P. J. Gretser, in-fol., Ingolstadt, 1608 (ed. 3), 1616; Ratisbonæ, 1734, forme les trois premiers volumes de ses œuvres complètes. L'édition d'Ingolstadt, de 1616, a 2771 colonnes, sans les tables pour les trois volumes.

Le tome Ier traite, en cinq livres : 1. *de Cruce Christi;* 2. *de Imagine crucis;* 3. *de Apparitionibus crucis ;* 4. *de Signo crucis ;* 5. *de Cruce spirituali ;* auxquels s'ajoutent, comme suppléments : I. *Disputatio de vino myrrhato et vasis murrhinis ;* II. *Apologia pro Christi cruce, imagine et signo, adv. Franc. Junium, calvinistam ;* ce dernier supplément est une défense des assertions de Bellarmin à ce sujet (l. II, *de Ecclesia triumphante*).

Le tome II renferme, dans le texte grec original et une traduction latine, différentes apologies d'auteurs grecs sur l'Invention et l'Exaltation de la sainte

metières, sur les tombes, les chapelles funèbres, sur des places de mission ou d'exercices populaires, sur des sources visitées comme but de pèlerinage, sur les chemins, les places des villes, des rochers, des cavernes, des précipices, des chutes d'eau des collines, avec ou sans chapelle ; comme *ex-voto* en souvenir de maladies épidémiques, peste ou choléra ; à l'occasion d'une délivrance inespérée d'un danger mortel; aux lieux où sont mortes subitement ou par accident certaines personnes ; sur des champs de bataille; à la place d'anciennes églises, d'anciens couvents et cimetières, aux stations du Chemin de la Croix ; comme croix indulgenciée entre les mains des mourants, sur la poitrine ou dans les mains croisées d'un défunt dans son cercueil; croix de mission au cou et aux mains des missionnaires ; croix pectorale des évêques et des abbés ; sur le manteau des croisés ; croix pectorale des chanoines titulaires et honoraires; comme forme fondamentale du plan architectural des églises; comme ornementation des édifices publics, des maisons particulières; emblèmes sur les navires, les couronnes, le globe impérial, sur es ustensiles domestiques, des armes, des ins- uments, des livres et des habits ; comme bi- oux pour hommes et femmes, sur des monnaies et des écussons ; comme décoration des ordres de chevalerie militaire et religieux ; insigne du mérite civil et militaire; comme sort dans les épreuves par la croix ; comme signe représentant la signature sur des documents ; comme signe héraldique, musical, etc., etc.

Croix (1), sur l'adoration de la Croix au milieu du carême et la fête de la sainte Croix, du 1er août, chez les Grecs; sur le vendredi saint, la sainte Croix en général, les apparitions de la Croix, enfin des discours moins authentiques, et deux discours sur le rétablissement des images dans l'Église grecque.

Le tome III traite, dans cinq livres: 1. *de Nummis crucigeris*; 2. *de Expeditionibus cruciatis*; 3. *Apologia pro expeditionibus cruciatis*; 4. *de Usu et cultu Crucis*, contre Hospinianus, Danæus et Marbach; 5. *Hymni et encomia Græcorum et Latinorum in sanctam crucem.*

Le supplément à la troisième partie enferme, sous le titre de *Hortus sanctæ Crucis :* 1. *Acrostichides Græco-latinæ veterum iconomachorum et orthodoxorum in sanctam crucem, cum commentario et refutatione edictorum de cultu imaginum, quæ nuper sub imperatorum et regum nomine quidam Calvinista evulgavit*; 2. *Crux chyrensis*; 3. *Crux Donawerdensis* (les antiques croix de Scheyern et de Donawerth) (2), *cum annotationibus*; *Florilegium de sancta Cruce, cum poeticis lusibus in florem Indicum quem Granadillam* (la fleur de la Passion) *vocant*; enfin des notes pour le tome II et des *Indices* pour chacun des volumes.

A cet ouvrage du P. Gretser se rattachent : *Justi Lipsii de Cruce libri tres, ad sacram profanamque historiam utiles, una cum notis*, Antverp., 1694, travail abrégé, mais très-érudit; une monographie, sous le titre de *Joann. Ciampini de Cruce stationali investigatio historica*, et, outre ces ouvrages *de professo :* Binterim, *Mémoires de l'Égl. cath.*, t. IV, Ire P. et t. II, 1re P.; F.-X. Schmid, *Liturgique*, t. III, 3e éd., et Lüft., *Liturgique*, II.

La croix, comme image et signe graphique, est toujours *crux immissa*, parce que la croix réelle de Jésus-Christ était de cette forme. Dans le crucifix la branche verticale est toujours plus longue; la croix simple prend parfois, surtout comme signe graphique, la forme de la croix grecque. Il n'est pas permis de figurer sur le sol d'une église des croix, des images ou des portraits de saints personnages (1). L'exposition de croix, de statues ou d'images nouvelles dans des lieux destinés au culte dépend de l'autorisation de l'évêque (2). Les croix nouvellement plantées sont solennellement inaugurées. Sur les croix indulgenciées pour la mort l'image du Christ doit être en métal précieux. Le pouvoir d'indulgencier une croix pour la bonne mort n'est donné que par le Saint-Siége.

Dès la plus haute antiquité les grandes croix servant aux processions dans les cathédrales et les paroisses ont été ornées avec soin et enrichies de toutes façons.

L'antique croix de l'église de Saint-Clément, à Rome, a sur ses branches douze pigeons, au haut une couronne; du pied sortent quatre fleuves auxquels s'abreuvent des cerfs; la croix entière s'élève d'une touffe de fleurs. Les symboles de cette croix rappellent les Psaumes 41, 1, et l'Apocalypse, 22, 1, 2. Aujourd'hui on dresse souvent un baldaquin au-dessus de la croix processionnale. Les grandes croix de mission, de cimetière, et les croix rurales sont parfois ornées des instruments de la Passion. A ces stations de la croix correspondent souvent autant de chapelles et un calvaire avec une chapelle de la croix. On rencontre des croix servant de fontaines; l'eau coule des plaies du Sauveur. On trouve

(1) *Voy.* CROIX (Exaltation, Invention de la te).
(2) Ville de Bavière, sur le Danube.

(1) *Concil. Trull.*, c. 73.
(2) *Concil. Trid.*, sess. 25, *decret. de Imag.*

aussi trois simples croix dressées sur des collines, des digues, des carrefours. La croix du milieu est d'ordinaire plus haute que les deux autres, contrairement à l'égalité historiquement établie des croix du Calvaire. Quant au voile dont on couvre la croix depuis le dimanche de la Passion jusqu'au vendredi saint et à l'adoration solennelle de ce jour, voyez les articles PASSION (DIMANCHE DE LA) et SEMAINE-SAINTE. Le coq qui se trouve au haut des clochers, en place ou à côté de la croix, fait allusion à la chute et à la conversion de S. Pierre (1).

Le fréquent et universel usage de la croix, *crux exemplata*, d'une part, le défaut de goût artistique et d'habileté technique, et souvent des singularités locales d'autre part, ont eu pour résultat bien des représentations du Sauveur crucifié, bien des statues, des tableaux et des dessins fort peu esthétiques, souvent même peu convenables. Il est certainement désirable qu'au milieu des progrès de la sculpture, et avec le bon marché de la lithographie et de la gravure sur bois, les pasteurs cherchent à purifier et à ennoblir autant que possible les idées du peuple, en ne lui offrant que des images que le goût approuve autant que la foi. Cependant le caractère peu esthétique des figures qui ornent maintes croix n'enlève rien à la valeur de la forme générale, qui, comme le dit très-bien Sailer, est essentiellement esthétique, parce qu'elle est l'expression la plus simple de la doctrine la plus sublime; la croix de bois placée sur la tombe du Catholique parle certainement plus au cœur que la Bible entr'ouverte et la lance fourchue du monument tumulaire des réformés. Le croisement de l'étole du prêtre pendant la messe tient le milieu entre la *crux exemplata* et la *crux usualis*. L'évêque ne porte pas l'étole, parce qu'il conserve sa croix pectorale pendant la messe.

(1) *Marc*, 14, 38.

CROIX (INVENTION DE LA SAINTE). L'invention de la croix et du tombeau du Sauveur repose sur des témoignages si nombreux, si anciens, si respectables, que ce fait ne peut être révoqué en doute, malgré quelques divergences dans certains détails. Les témoins sont : S. Cyrille de Jérusalem, S. Paulin, Sulpice-Sévère, S. Ambroise, S. Chrysostome, Rufin, Théodoret, Socrate et Sozomène. Il est, par conséquent, peu important que, parmi ces témoins nombreux et irrécusables, Eusèbe de Césarée, qui toutefois raconte l'invention du saint sépulcre, ne dise rien de celle de la sainte croix. Cependant un passage d'une lettre de Constantin à Macaire, évêque de Jérusalem, conservée tant par Eusèbe que par Théodoret et Socrate, semble se rapporter plutôt à l'invention de la croix qu'à celle du sépulcre (1). « La grâce de notre Sauveur, dit-il, est si grande que la langue semble se refuser à dépeindre dignement le *miracle qui vient de s'opérer;* car est-il rien de plus surprenant que de voir le *monument de la sainte Passion, resté si longtemps caché sous terre*, se révélant tout à coup aux Chrétiens, lorsqu'ils sont délivrés de leur ennemi par la défaite de Licinius? »

Les actes fabuleux fabriqués de bonne heure par un Grec ignorant sur la découverte de la croix ne peuvent pas nuire davantage à la vérité du fait; au contraire, ils la confirment. Ils ont d'ailleurs été déclarés apocryphes par le Pape Gélase Ier, *Decretum de libris recipiendis vel non recipiendis*, quoique plus tard Grégoire de Tours, Florus, Rhaban Maur et Notker s'en soient servis dans leurs martyrologes (2).

(1) Stolberg, *Hist. de la Rel. de J.-C.*, X, 257, Hambourg.

(2) *Voy.* Boll., ad 3 maii, *de Invent. s. Crucis;* c. 2, ad 4 maii, *de S. Juda Quiriaco.*

L'empereur Adrien (1) avait profané et rendu méconnaissables les lieux consacrés par la mort et la sépulture de Jésus-Christ. Il avait fait combler la grotte du Saint-Sépulcre, et élever sur le Golgotha et le tombeau du Christ un temple et les statues de Vénus et de Jupiter. L'empereur Constantin (2) résolut d'abolir cette abomination et d'ériger une église sur le Calvaire. A sa demande, Ste Hélène (3), sa mère, entreprit de découvrir les lieux saints et de les purifier, de renverser le temple et les idoles, et de construire sur le même emplacement une église en l'honneur du Sauveur. Elle fut secondée dans ses recherches par S. Macaire, évêque de Jérusalem, célèbre par sa piété et son zèle contre l'arianisme. Mais il fut difficile de découvrir l'endroit même où le Sauveur avait souffert et était ressuscité, attendu que, durant les deux cents ans de profanation de ces lieux vénérables, la tradition chrétienne s'était perdue. Encore moins y avait-il à Jérusalem quelqu'un qui pût donner à l'impératrice le moindre renseignement sur la sainte croix, qu'elle désirait ardemment retrouver.

Cependant, après avoir effacé les dernières traces du temple païen, après avoir enlevé tous les décombres et avoir creusé le sol, elle eut le bonheur de découvrir la grotte du rocher qui avait servi de sépulcre au Sauveur, et son étonnement et sa joie furent grands, ainsi que ceux du peuple, lorsqu'on trouva, non loin du sépulcre, trois croix avec des clous et l'inscription qui avait été au-dessus de la croix, séparée de celle-ci. Il se pouvait, comme le pense S. Ambroise, que l'inscription s'adaptât mieux à l'une des croix qu'aux deux autres; mais ce n'était là qu'un indice incertain, et cela ne suffisait pas pour dissiper le chagrin qui se mêlait à la joie de cette précieuse découverte, puisqu'on ne savait pas laquelle des trois croix était celle qui avait porté le Sauveur du monde. S. Macaire eut alors la pensée de faire porter les trois croix chez une matrone distinguée de Jérusalem, qui était à la mort. On lui fit toucher les croix, en présence de l'impératrice et du peuple. Elle ne ressentit rien en touchant les deux premières, mais à peine eut-elle mis la main sur la troisième qu'elle fut guérie et se leva. Un mort fut aussi, dit-on, ressuscité à cette occasion par le contact de la croix. S. Paulin ne rappelle que ce dernier miracle, et omet le premier.

Ste Hélène fit enchâsser une partie de la sainte croix dans une châsse d'argent et la donna à l'évêque de Jérusalem, qui devait la conserver à perpétuité. Elle en envoya une autre partie, avec les clous, à son fils, qui, dit-on, renferma la relique de la croix, pour qu'elle protégeât la ville, dans une de ses statues, à Constantinople, un des clous dans un des étriers de son cheval, et l'autre dans un riche diadème ou dans un casque. Probablement Hélène, en revenant à Rome, y rapporta une partie de la sainte croix.

Cette invention eut lieu en 326. On commença immédiatement, d'après les ordres de Constantin et sous les yeux de Ste Hélène, à bâtir la magnifique église du Saint-Sépulcre (nommée aussi l'église de la Résurrection, la basilique de la Sainte-Croix) (1), qui fut solennellement inaugurée en 335. On n'y déposa que la partie de la croix que Ste Hélène avait laissée à Jérusalem.

Il fallait une permission expresse des évêques de Jérusalem pour pouvoir en obtenir une très-petite particule, qu'on conservait comme le plus précieux des

(1) *Voy.* ADRIEN, empereur.
(2) *Voy.* CONSTANTIN LE GRAND.
(3) *Voy.* HÉLÈNE (Ste).

(1) *Voy.* SÉPULCRE (saint).

trésors. C'est ainsi que Ste Mélanie apporta à S. Paulin une particule de la croix, qu'elle avait obtenue de Jean, évêque de Jérusalem, et Paulin, enchâssant une parcelle de sa particule dans de l'or, l'envoya à Sulpice-Sévère, en ajoutant que, malgré la section de ces parcelles, on ne remarquait pas que la sainte croix diminuât. En attendant, au temps de Cyrille de Jérusalem il y avait déjà des parcelles de la sainte croix répandues dans le monde entier, comme le dit ce saint évêque.

On exposait à l'adoration du peuple de Jérusalem la sainte croix : 1° le dimanche de Pâques; 2° au milieu du carême; 3° par extraordinaire, pour des pèlerins venant de très-loin; 4° le 14 septembre. Ce jour-là on célébrait déjà, au temps de Constantin, la principale fête en l'honneur de la sainte croix, qu'on appelait *Exaltatio sanctæ Crucis*, σταυρώσιμος ἡμέρα, fête vraisemblablement consacrée aussi bien à l'invention de la sainte croix qu'à la mémoire de l'inauguration du Saint-Sépulcre. Les Grecs ne célébrèrent jamais de fête sous le titre de l'Invention de la sainte Croix, du moins ne fut-elle ni générale ni solennelle; mais à Rome, où l'on avait construit une église en souvenir de la croix apparue à Constantin, et où Ste Hélène pouvait avoir apporté une particule de la sainte croix, on trouve déjà, dans le Sacramentaire et l'Antiphonaire de S. Grégoire le Grand, une fête propre, dite *Inventio sanctæ Crucis*, le 3 mai (1), qui peu à peu s'étendit par tout l'Occident.

Voyez Bolland., le 3 mai; Tillemont, *Mémoires*, t. VII, 1-21. Cf. Stolberg, *Hist. de la Rel. de J.-C.*, t. X, 253, Hamb., 1815; Butler, *Vie des Pères et des Martyrs*, 3 mai et 14 sept.

SCHRÖDL.

(1) *Voy. Greg. M. Opp.*, edit. Maur, t. III, 86, 391, 693.

CROIX (PARTICULES DE LA SAINTE). Nous savons par Socrate (1), Sozomène (2), Rufin (3), S. Ambroise (4), S. Paulin (5) et S. Cyrille de Jérusalem (6), etc., etc., que l'impératrice Ste Hélène trouva la croix sur laquelle le Christ était mort, sous les ruines d'un temple de Vénus, que les païens avaient, par mépris, construit au Golgotha (7).

Non-seulement elle fut soigneusement conservée à Jérusalem jusqu'au temps du roi de Perse Chosroès, mais encore on considérait comme un grand bonheur de pouvoir en prendre une petite partie, qu'on réduisait en parcelles plus petites encore, et qui devenaient des fragments, des atomes presque imperceptibles. Ainsi S. Paulin dit déjà (8) : *Accipite magnum in modico munus, et in segmento pæne atomo astulæ brevis sumite munimentum præsentis et pignus æternæ salutis.* Ces fragments se nomment particules de la sainte croix, *particulæ crucis*.

Beaucoup d'églises, un grand nombre même de personnes privées possèdent de ces particules. On les conserve d'ordinaire dans un reliquaire sous forme d'ostensoir, qui est scellé d'un sceau papal ou épiscopal, afin que les fidèles ne vénèrent, autant que possible, que des particules authentiques. Le culte qu'on leur accorde consiste le plus souvent à baiser le verre derrière lequel est conservée en évidence la particule.

D'autres fois on les expose sur l'autel entre des cierges allumés et on les présente aux fidèles pour être baisées. Si, durant une exposition de ce genre, on

(1) *Hist. eccl.*, l. I, c. 17.
(2) *Hist. eccl.*, l. II, c. 1.
(3) *Hist. eccl.*, l. I, c. 7.
(4) *De Obitu Theodos.*
(5) Ep. 31, al. 11.
(6) *Ep. ad imperat. Const.*
(7) *Voy.* CROIX (Invention de la sainte).
(8) L. c.

encense l'autel, on doit également encenser la particule (1). Là où la coutume immémoriale s'en est établie, on peut la porter sous un baldaquin, avec ou sans velum, et la faire encenser par deux thuriféraires, en procession (2). On peut aussi, quand elle est exposée ou portée en procession, faire avec elle le signe de la croix sur les fidèles.

F.-X. SCHMID.

CROIX PECTORALE (*crux pectoralis*), que les archevêques, les évêques, et les ecclésiastiques auxquels sont accordés les insignes épiscopaux, portent sur la poitrine, comme marque de leur dignité. Cet usage est très-ancien dans l'Église. Les fidèles eux-mêmes portaient fréquemment au cou des croix d'or, d'argent, de pierres précieuses, qui plus tard servirent à enchâsser des reliques. On rapporte aussi quelques cas où les évêques portaient des reliques dans une croix pectorale. Mais c'est Innocent III qui, le premier, parle du privilége général et exclusif des évêques de porter la croix pectorale, et il prétend que cet insigne épiscopal représente l'ornement d'or que le grand-prêtre de l'ancienne alliance mettait sur le front. Plus tard d'autres prélats et des abbés obtinrent des Papes le même privilége, qu'ils ont conservé jusqu'à nos jours.

Ces dignitaires, par cela qu'ils ont la croix, ne croisent pas l'étole sur la poitrine, mais la laissent pendre des deux côtés. Toutes les fois qu'ils prennent ou qu'ils ôtent leur croix ils la baisent, témoignant ainsi qu'ils confessent et sont prêts à embrasser la mort de la croix.

Cf. l'article ÉVÊQUE.

CROIX (PORTE-) (*crucifer*). On nomme ainsi le clerc qui porte la croix ou le crucifix en tête des processions de l'Église. D'après les rubriques ce doit être un sous-diacre et il doit en porter les ornements. A la campagne les porte-croix sont le plus souvent des laïques revêtus d'une soutane, d'un surplis et d'une barette ; le manque de sous-diacre ou d'ecclésiastique remplissant ces fonctions oblige de se servir d'un laïque. Aux deux côtés du porte-croix marchent deux acolytes portant des chandeliers et des cierges allumés, pour rappeler que le Christ est la lumière du monde. Tel était déjà l'usage au quatrième siècle (1). Quand la croix est un crucifix, l'image du Christ est portée de manière à tourner le dos à ceux qui suivent la procession, ce qui ne souffre d'exception que lorsque le crucifix est porté immédiatement devant le Pape, l'archevêque et ceux qui ont reçu ce privilége. Dans le premier cas, le crucifix ouvrant la marche rappelle aux Chrétiens que Jésus est leur maître, leur modèle, qu'il les a précédés dans la voie qui mène au ciel. Dans le second cas, le crucifix tourné vers le prélat lui rappelle qu'il doit tenir constamment ses regards vers le Crucifié, afin de puiser dans cette contemplation la force de se consacrer tout entier au salut de ses ouailles (2).

La nature même des choses démontre qu'on n'a jamais pu abandonner au premier venu le soin de porter la croix. Il n'est donc pas étonnant qu'on lise déjà dans une novelle de l'empereur Justinien (122, nº 32) qu'il y avait des porte-croix spéciaux, qui seuls, d'après la prescription de la novelle, pouvaient remplir cette fonction dans l'église, ce que les plus saints évêques, leur clergé et les magistrats faisaient religieusement observer.

F.-X. SCHMID.

CROIX RUSSE. *Voy.* CROIX (SIGNE DE LA).

(1) *S. R. C.*, 15 sept. 1736.
(2) *S. R. C.*, 16 sept. 1741 ; *S. R. C.*, 26 août 1752.

(1) Conf. Sozomène, *Hist. eccl.*, l. VIII, c. 8.
(2) Conf. Gavantus, *Comment. in rubr. Miss.*, p. I, tit. 19, ad 3 ; *Cærem. episc.*, l. I, c. 15 ; l. II, c. 16.

CROIX (SIGNE DE LA), *crux usualis*, forme usuelle de la bénédiction dont se servent l'Église et le fidèle. On peut voir à l'article CRUCIFIX la haute antiquité du signe de la croix dans la double acception indiquée ici. On rencontre dès le second siècle les traces de cet usage. La bénédiction que le fidèle se donnait en se signant, s'alliant à la pensée de la mort du Sauveur sur la croix, fortifiait les confesseurs et les martyrs, et se substituait efficacement aux usages grossièrement superstitieux dont les païens entouraient leurs actions journalières ; la vertu merveilleuse du signe de la croix souvent constatée dans les actes des martyrs réveillait la foi et la confiance. C'est pourquoi nous trouvons, dans l'antique Église, l'emploi du signe de la croix, pour se bénir soi-même, bien plus fréquent qu'aujourd'hui ; cependant il est encore très-commun chez les Grecs, qui prescrivent le nombre de fois qu'il faut le reproduire par jour, tandis qu'il est tout à fait hors d'usage chez les protestants. — Le signe de la croix se fait au commencement de la prière, de l'office divin, en entrant dans l'église, en passant devant le très-saint Sacrement, etc., avec ou sans génuflexion, en se frappant ou sans se frapper la poitrine.

L'usage liturgique du signe de la croix est immémorial et n'a pas varié. S. Augustin (1) exprime d'une manière très-frappante la relation intime qui existe entre ce signe et les actes du culte auxquels on l'associe : *Postremo quid est, quod omnes noverunt, signum Christi, nisi crux Christi ?* QUOD SIGNUM NISI ADHIBEATUR *sive frontibus credentium, sive ipsi aquæ qua regenerantur, sive oleo quo chrismate unguntur, sive sacrificio quo aluntur*, NIHIL EORUM RITE PERFICITUR.

Le signe de la croix se fait toujours de la main droite, parce qu'on se sert surtout de celle-ci dans la vie ordinaire. Dans les premiers siècles du Christianisme on ne se signait que le front, comme pour confesser publiquement le Christ et son humilité par le signe symbolique de son abaissement (1). On faisait une croix, dite grecque, aussi haute que large, avec le pouce, tandis que les autres doigts étaient repliés et réunis. Ce signe est encore en usage dans la liturgie toutes les fois que l'on doit toucher directement l'objet à bénir (*signatur*). Depuis le sixième siècle on se signe de cette manière le front, la bouche, la poitrine. Cette bénédiction de soi-même par le signe de la croix a un sens à la fois anthropologique et théologique : c'est comme une consécration rapide et sommaire de nos pensées, de nos paroles et de nos œuvres au Dieu trois fois saint, en même temps qu'une bénédiction du siége de notre pensée préoccupée de celle du Dieu créateur, au nom du principe de tout être ; — de l'organe de la parole sensible et créée, au nom du Verbe immanent en Dieu ; — du foyer de l'amour, au nom de l'amour substantiel qui identifie le Père et le Fils dans une éternelle union. On nomme cette sorte de bénédiction personnelle la petite croix ou la croix germanique.

Depuis le huitième siècle on adopta l'usage du grand signe de croix ou de la croix latine, dans lequel on porte la main étendue, les doigts étant réunis, d'abord au front, puis en ligne droite vers la poitrine, de là horizontalement à l'épaule gauche et à l'épaule droite, et l'on représenta ainsi la forme plastique de la croix. La croix liturgique est analogue à ce signe de bénédiction de la croix latine ; elle se fait en promenant toute la main sur l'objet à bénir dans la forme indiquée et sans le toucher ; on tient la

(1) *Tract.* 118, *in Joann.*

(1) S. Aug., *in Ps.* 30, serm. 3 ; serm. 32, al. 30, *de Div.*

main soit horizontalement, soit perpendiculairement, de manière à ce que le petit doigt soit rapproché de l'objet et que la paume de la main devienne le côté latéral gauche de la main étendue. Dans l'antiquité le grand signe de croix liturgique était fait seulement avec le pouce et les deux doigts suivants étendus, les deux derniers repliés, *districtis duobus digitis et pollice intus recluso, per quos Trinitas annuitur* (1). Les Latins se distinguent des Grecs et des Russes en ce que les premiers font le signe de la croix de gauche à droite, tandis que les derniers le font de droite à gauche. Il paraît que les deux manières de se signer furent en usage dans l'Église latine jusqu'au temps d'Innocent III (2). L'histoire de l'Église nous apprend les mesquins reproches que les Grecs adressèrent à ce sujet aux Latins (3).

On s'est signé soi-même dès la plus haute antiquité, en disant : « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Amen. » Binterim énumère encore huit autres formules, également très-anciennes, par exemple : « Au nom de la sainte Trinité, Au nom de N.-S. J.-C. » *Adjutorium nostrum in nomine Domini* (4), ou *Deus, in adjutorium nostrum intende* (5).

Les différentes manières de faire la croix, le nombre des doigts employés, etc., etc., ont donné lieu, de tout temps, à diverses allusions. On a appliqué le texte de l'Épître aux Ephésiens, 3, 18, à la croix et au signe de croix, et, d'après S. Augustin (6), la largeur de la croix est un symbole de l'étendue que doit avoir notre amour du prochain, qui doit aller jusqu'à embrasser nos ennemis ; la longueur de la croix est le type de la durée ou de la patience dans les souffrances, qui doit persévérer jusqu'à ce que notre pèlerinage terrestre soit terminé ; la hauteur de la croix est une image de l'essor que prend notre confiance, s'élevant au-dessus des choses fugitives de la terre pour entrer dans le sanctuaire de la paix éternelle ; enfin, la profondeur de la croix est la figure de la profondeur des décrets éternels de Dieu, qui a résolu de sauver par la folie de la croix le monde, qui s'était perdu par la sagesse du siècle (1).

On a toujours attribué une vertu particulière au signe de la croix (2). Toutefois cette vertu réside non dans le signe formel lui-même, mais dans la bénédiction transmise, par l'organe de l'Église, au moyen de ce signe, dans la foi vivante en l'efficacité salutaire de la mort du Christ sur la croix, dans l'intime rapport qui nous unit par la foi à l'œuvre du Christ, et dans la confiance commune de tous les fidèles (3). La bénédiction par le signe de la croix est jointe aussi, dans certains actes du culte, à des symboles naturels, tels que le sel, l'eau, et toutes les bénédictions, onctions, aspersions, insufflations, se font en forme de croix.

Voyez Gretser, Binterim, Schmid, Lüft. Cf. *Dialogues sur les Cérémonies de l'Église,* trad. de l'all. par I. Goschler, Paris, 1857, Vivès; pages 87 et suiv. HÆUSLE.

CROMWELL (OLIVIER), le Protecteur, naquit, en avril 1599, à Hutington, entra, le 23 avril 1616, jour de la mort de Shakspeare, dans le collége de Sidney Sussex, à Cambridge, fut, dès la fin

(1) Leo IV, t. I, *Supplem. Concil.* Mansi, fol. 911.
(2) L. II, *de Sacrif. Miss.*, c. 25.
(3) *Voy.* ÉGLISE GRECQUE.
(4) *Ps.* 123, 8.
(5) *Ps.* 69, 1.
(6) *Serm. de Temp.*, 181.

(1) Sailer, *Éduc. du Clergé*, II, 249, Munich, 1810.
(2) Binterim, l. c., 515-518, et dans ses *Epistolarum cath. de Prob. theol.*, I, *de vi rectoque usu probationis per acta MM.*, Dusseldorf, 1820, p. 84.
(3) Lüft, *Liturg.*, II, 578.

de juin, interrompu dans le cours de ses études par la mort de son père, qui le mit à la tête de sa famille et l'obligea d'en prendre soin. Tout son savoir consistait dans un certain nombre de textes de la Bible et dans les opinions puritaines qu'il avait héritées de son père. L'essor pris par la littérature anglaise au temps de Shakspeare n'avait laissé aucune trace en lui. Les Muses et les Grâces n'entourèrent pas plus son berceau qu'elles ne répandirent leur lumière et leur sérénité sur son âge mûr. Il était, comme son père, un gentilhomme campagnard, d'une nature rude et vulgaire. Il n'arriva au rôle qu'il joua plus tard que par l'effet de la révolution qu'engendra la faiblesse de Charles Ier. Il eut de bonne heure à lutter contre la mélancolie de son caractère, et la guerre d'extermination que, plus tard, Cromwell fit aux Catholiques, s'explique non moins par cette disposition maladive que par l'esprit exclusif du puritanisme dans lequel son esprit avait été élevé. Après s'être, en diverses circonstances, montré zélé puritain, il fut élu par Hutington (1628) membre du troisième parlement qu'avait convoqué Charles Ier. Il prit une part active non-seulement aux débats sur la pétition *of right*, mais surtout à ceux qui concernaient les matières religieuses, les puritains, on le sait, n'admettant, à l'instar de Calvin, d'autre religion que la leur. Le zèle turbulent de ce parti donna à toutes les questions une couleur exclusive, et la lutte qui éclata entre le roi et le peuple, et qu'on s'imagine généralement avoir été politique, devint, du moins en ce qui regardait le parti dominant, une lutte essentiellement religieuse, dans laquelle les puritains aspiraient au triomphe de leur doctrine et à l'anéantissement de toute autre secte que la leur. Lorsque Charles Ier eut dissous le parlement et ordonné la levée des contributions sans le consentement des représentants de la nation, ce fut le cousin d'Olivier Cromwell, le puritain Hampden, qui donna le premier l'exemple du refus de l'impôt. Chaque acte arbitraire de l'aveugle monarque trouvait un nouveau contradicteur dans un puritain; chacune de ses faiblesses, chacune de ses fautes « était une preuve éclatante aux yeux de tous, s'écriait Cromwell, que la cause du roi était la cause de Bélial, que celle des puritains était celle de Dieu, et que le Seigneur avait choisi leurs bras pour détruire ses ennemis. » Carlyle (1) a fait observer, avec beaucoup de raison, que le machiavélisme et l'hypocrisie ne suffisent pas pour expliquer le succès du héros des puritains, et que la tenue sérieuse, résolue, religieuse de sa vie privée et de sa conduite publique, ne permettent pas d'admettre une pareille explication. Ses lettres, de même que ses discours, nous montrent sincèrement un homme fanatique, incapable de voir et de traiter les affaires d'État et les affaires privées autrement qu'à la lumière de sa foi. Là étaient sa force et sa faiblesse.

Mais dans les trente premières années du dix-septième siècle il n'y avait pas encore d'apparence que le parti des puritains remporterait une victoire complète, encore bien moins que le petit propriétaire campagnard qui se nommait Olivier Cromwell serait un jour à la tête des trois royaumes. Les troubles civils étaient à leur origine au moment où Cromwell vendit Hutington et acquit d'abord Saint-Ives (1631), puis Ély, où les événements lui mirent bientôt les armes à la main.

Lorsque Charles Ier, incapable de gouverner sans parlement, eut renversé son propre système en convoquant le parlement de 1640 et se fut momentanément

(1) *Oliver Cromwell's letters and speeches, with elucidations and connecting narrative.* Seconde édition, *with numerous additional letters*, 3 vol. in-8.

sauvé en livrant Strafford, sans apercevoir d'autre issue que la guerre contre son parlement, Olivier, qui représentait Cambridge, se mit à la tête des milices de cette ville, et donna bientôt une telle importance à l'association des comtés, dans l'est de l'Angleterre, que les troupes royales furent obligées de se retirer de sept comtés arrachés à l'autorité du roi. Cette première campagne non-seulement éleva Olivier au rang de colonel de cavalerie (1643), mais elle lui donna l'expérience du métier de la guerre, dans lequel il devint plus tard si terrible; elle lui valut ce coup d'œil militaire rapide et sûr qui lui faisait toujours choisir les positions les plus avantageuses, et créa en lui le héros puritain, dont, dans les moments décisifs, aucun ennemi, irlandais, écossais ou royaliste anglais, ne put jamais soutenir le choc. La connaissance exacte du pays et des besoins militaires s'unirent à l'expérience personnelle qu'il avait faite, dans le parlement et dans les camps, de la manière dont il faut traiter les partis pour réussir. Jamais peut-être personne ne sut unir, comme Cromwell, l'enthousiasme de la foi au calme de la raison, l'entraînement du fanatique au coup d'œil de l'homme d'État; où l'un était insuffisant, l'autre était d'autant plus sûr et plus efficace. La victoire qu'il remporta le 2 juillet 1644 près de Marston-Moor lui donna une prédominance militaire décisive. Le parlement ayant décidé qu'aucun de ses membres, sauf Cromwell, ne pourrait conserver sa fonction militaire, Cromwell se trouva débarrassé de tous les généraux membres de l'assemblée, qui auraient pu balancer son influence; Fairfax seul resta. A ce second pas fait dans la voie de son élévation s'en ajouta bientôt un troisième, après la bataille de Naseby (14 juin), où sa cavalerie arracha la victoire au prince Rupert, déjà victorieux. Cromwell compléta le succès de Naseby en abattant les clubistes (*clubmen*), qui se tournaient vers les royalistes, en enlevant les forteresses au parti du roi, et en rendant ainsi, à la fin du printemps 1646, le parlement maître unique de l'Angleterre. L'année suivante, le 22 avril, Cromwell reprit son siége, et, cinq jours après, le malheureux roi Charles, à bout de ressource, se rendit aux Écossais, qui le livrèrent au parlement.

La lutte fut alors transportée à l'intérieur, et l'armée puritaine, dont la Chambre avait décrété la dissolution, remporta une victoire complète sur le parlement et les presbytériens. La puissance populaire, que ne contenait plus l'autorité royale, devenait de plus en plus menaçante, et l'empire, disputé par tous les partis, presbytériens du parlement, bourgeois de Londres, partisans du roi, *levellers* fanatiques, soldats de l'armée, devait appartenir à celui qui saurait le mieux ce qu'il voudrait, qui aurait la force de faire ce qu'il aurait résolu, et qui serait assez conséquent pour ne vouloir que ce qu'il pourrait réellement accomplir.

Les puritains proprement dits, qui, depuis la domination des presbytériens dans le parlement, étaient connus sous le nom d'indépendants, désignaient le roi comme l'auteur de tous les maux de la nation, comme l'unique coupable responsable des malheurs de la patrie, à laquelle il devait compte du sang versé par ses ordres. Les royalistes, voyant le parlement revenir, à la demande de Cromwell, sur les décrets décernés contre l'armée, eurent recours aux armes; les Écossais, répondant à leur appel, envahirent l'Angleterre, et la seconde guerre civile éclata. Cromwell y mit un terme. Il lui suffit de trois mois pour conquérir le pays de Galles, occuper Berwich et Carlisle, vaincre les Écossais, faire saisir et emprisonner par les siens, avant son retour à Londres, cinquante-deux membres presbytériens

du parlement, et obliger le reste à décréter ce qui convenait à l'armée. Cromwell, ayant *purgé* le parlement, acheva le renversement complet de la Constitution pour établir sur ses ruines *le règne des saints*. Le gouvernement concentré dans deux conseils militaires; Charles Ier enlevé deux fois au parlement et jugé par l'armée ; la Chambre haute dissoute pour n'avoir pas voulu tremper les mains dans ce procès régicide ; le roi décapité, telles furent les premières et inévitables conséquences du système triomphant : logique fatale qui se reproduisit plus tard dans le martyre de l'infortuné Louis XVI, que les coryphées de l'*Encyclopédie* avaient préparé probablement sans le vouloir.

Quelques jours après l'exécution de Charles Ier, un conseil d'État de quarante et un membres fut institué, et, le 15 mai 1649, la république fut déclarée (*common wealth*) ; un régime de terreur s'étendit sur toute la surface de la Grande-Bretagne (1); le nouvel ordre de choses était scellé par le sang des royalistes en Angleterre, par celui des défenseurs des libertés religieuses et politiques en Irlande et en Écosse. Cromwell était à la tête de ce régime de proscription : il n'avait pas hésité un moment à prononcer la mort du roi ; il ne tarda pas à cimenter et à consolider d'une façon sanglante les conquêtes du puritanisme. Nommé lord lieutenant d'Irlande, il prit d'assaut Drogheda et Wexford après un affreux carnage, et obtint la reddition des autres places par la terreur qu'inspirait la barbarie de ses soldats, dont il appelait les atrocités le juste jugement de Dieu et l'œuvre du Saint-Esprit. La déclaration qu'il publia alors, pour prévenir le peuple qu'il n'eût pas à s'abuser par un vain espoir de clémence et de miséricorde, se réalisa à la lettre, car des habitants de quatre provinces il resta à peine de quoi peupler celle de Connaught; cinq millions de *journées* de terre furent enlevées à leurs propriétaires et partagées entre les puritains, qui, tout en prétendant établir le règne de Dieu sur la terre, n'oubliaient pas d'y consolider foncièrement le leur. Cromwell ne demeura que sept mois en Irlande. Il se rendit de là en Écosse, où Charles II avait été couronné roi. La bataille de Dunbar (3 septembre 1650) ouvrit à Cromwell les portes d'Édimbourg ; la bataille de Worcester (3 septembre 1651) obligea Charles II à quitter l'Écosse et fit proclamer la république parmi les Écossais. Le pouvoir des puritains fut reconnu dans les trois royaumes (1652). L'année précédente on avait publié le fameux acte de navigation, d'où date le monopole du commerce du monde par l'Angleterre, comme autrefois des actes tout à fait analogues avaient fortifié le monopole commercial de Venise et de Gênes. Le gouvernement militaire de la république ne fut complétement consolidé et véritablement couronné que par le retour de son chef, le victorieux Cromwell. Ennemi de l'oligarchie, dont l'Ancien Testament ne lui fournissait pas d'exemple, car Cromwell et les puritains voyaient l'idéal de leur gouvernement dans le passé, et non dans l'avenir, comme les fanatiques modernes, Cromwell commença par se débarrasser du long parlement et le remplaça par une administration purement militaire; puis il convoqua, à la place du parlement *impie* qu'il avait chassé, une assemblée composée de croyants et de saints, qui fut elle-même promptement dissoute, parce que les anabaptistes y donnaient le ton. et un compromis intervenu entre le parlement et les chefs de l'armée, le 16 décembre 1653, institua un nouveau parlement, un conseil d'État, et un protectorat de la république d'Angleterre, d'Écosse et d'Irlande.

(1) Honorius Reggius, *de Statu Ecclesiæ Britannicæ*.

Cromwell, nommé Protecteur, consolida le nouvel ordre de choses par les anciens moyens : l'emprisonnement, l'exécution des adversaires, royalistes et républicains. Ce qu'on n'aurait jamais toléré sous Charles I[er], ce qui eût paru une exécrable tyrannie sous un roi légitime, s'établit alors de soi-même et fut accepté par tous. Le nouveau parlement, qui faisait mine de réviser la Constitution, fut renvoyé. L'assemblée qui lui succéda rétablit l'ancienne division du parlement en deux chambres; le troisième parlement fut dissous avant le terme, et il fut constaté par l'expérience que le nouveau royaume *des saints* ne contribuait pas plus à la paix et au bonheur de ce monde qu'il ne préparait à la félicité de l'autre. Cependant le Protecteur resta inébranlable dans ses idées et son système. Il se sentait encouragé dans sa lutte avec ses adversaires par la pensée qu'il combattait pour le Dieu de Jacob contre Bélial, tout comme, à son lit de mort, il se consolait par la confiance en sa propre impeccabilité. C'est dans le même esprit, et pour combattre l'empire du démon, qu'il entreprit la guerre contre l'Espagne, la puissance catholique la plus considérable de son siècle, cherchant à porter un coup mortel à cette puissante monarchie, en l'atteignant dans les Indes occidentales; mais l'exécution ne répondit pas à la justesse du calcul. — Aux défaites de la guerre extérieure répondait une sourde agitation au-dedans. Les conspirations contre la vie du Protecteur se succédaient les unes aux autres. La mélancolie naturelle de Cromwell ne fit que redoubler à la mort d'une fille unique qu'il chérissait; son noir chagrin devint incurable, et ce corps de fer, que les fatigues de la guerre, les agitations du parlement, une activité sans exemple n'avaient pu ébranler, succomba au bout de cinq ans aux soucis d'une administration victorieuse. Le Protecteur mourut d'une fièvre lente, le jour anniversaire de la bataille de Worcester, 3 septembre 1658, à l'âge de cinquante-neuf ans.

Cf. Villemain, *Hist. de Cromwell*, Paris, 1819, 2 vol. in-8°.

Höfler.

CROMWELL (Thomas), favori de Henri VIII d'Angleterre et l'un des principaux promoteurs de son apostasie, naquit vers la fin du quinzième siècle. Son père était forgeron, d'autres disent foulon, à Palney, dans les environs de Londres.

Thomas servit d'abord comme simple cavalier dans les guerres d'Italie; il entra ensuite au service d'un marchand vénitien, et, revenu en Angleterre, il abandonna le commerce pour l'étude du droit. Le cardinal Wolsey (1), alors chancelier d'Angleterre, se servit de Thomas Cromwell dans quelques affaires concernant l'abolition des couvents. Thomas sut les mener à la satisfaction du cardinal et en profiter pour s'enrichir. Ses principes, d'après ses propres aveux, étaient détestables. Il avait appris de Machiavel que la vertu et le vice ne sont que des mots vides de sens, qui peuvent occuper agréablement le savant dans les loisirs de son cabinet, mais qui sont un jeu dangereux pour celui qui veut faire son chemin à la cour; que l'art du courtisan consiste à percer le voile dont les princes couvrent d'habitude leurs penchants, et à songer aux moyens propres à satisfaire leurs passions sans paraître violer les mœurs et la religion. Le cardinal Pole entendit Cromwell professer ces principes dans le propre palais du cardinal Wolsey, et Cromwell les appliquait si hardiment que, simple secrétaire de Wolsey, il s'était rendu odieux à tous ceux qui avaient eu à traiter avec lui.

Lorsqu'en 1529 le cardinal Wolsey

(1) *Voy.* Wolsey.

tomba en disgrâce au sujet d'Anna Boleyn et fut mis en accusation devant la seconde Chambre, Cromwell se présenta pour le défendre. On lui en a fait un grand mérite; mais Lingard (1) montre que Cromwell agit vraisemblablement en cette circonstance sous l'instigation de Henri VIII, qui voulait secrètement sauver son ancien favori. En effet, après le plaidoyer de Cromwell, Wolsey fut absous par le parlement, et Cromwell entra au service du roi, auquel il donna un conseil d'une désastreuse portée. « Si le Pape ne veut pas consentir au divorce, dit-il, que le roi se déclare chef de l'Église anglicane et secoue le joug de Rome. » Henri accueillit avec autant d'étonnement que de joie un avis auquel il ne songeait pas et nomma immédiatement Cromwell membre du conseil privé. Le nouveau conseiller ne ménagea rien pour réaliser la suprématie ecclésiastique du roi, prononça, de concert avec le nouvel archevêque de Cantorbéry, Cranmer (2), le divorce de Henri et de sa première femme, Catherine d'Aragon, en 1533, accomplit la séparation de l'Angleterre et de l'Église romaine, et conseilla Henri dans ses cruels jugements contre Thomas Morus et John Fisher. Ces tristes services accrurent la faveur et le pouvoir de Cromwell, qui fut bientôt nommé chancelier de l'échiquier, premier secrétaire et vicaire général du roi (1535), exerçant en ce nom la suprématie royale sur l'Église d'Angleterre. Cromwell, devenu le personnage le plus puissant du royaume, ayant le pas même sur l'archevêque de Cantorbéry, présidant les quasi-synodes anglicans (convocations), eut assez d'adresse pour faire accroire au roi que le chancelier n'exécutait en tout que les ordres de son souverain. Ce fut ainsi que, grâce aux conseils et au concours de son chancelier, Henri, voulant rétablir l'unité de la foi dans son royaume, fit confirmer par un parlement complaisant les six fameux articles de 1539, qui proclamaient: I. le dogme de la présence réelle; II. la communion sous une espèce; III. le célibat des prêtres; IV. la messe privée; V. la confession auriculaire; VI. l'indissolubilité des vœux monastiques. Tous ceux qui se prononçaient contre ces articles (c'étaient alors les Luthériens) étaient condamnés à mort comme les papistes. C'est pourquoi les protestants nommèrent cette loi le bill de sang (*bloody bill*). La haine que suscita cette tyrannie religieuse retomba sur Cromwell; cependant il sut se maintenir en faveur jusqu'en 1540. A dater de ce moment sa chute fut rapide et terrible. Après la mort de Jeanne, troisième femme de Henri VIII, Cromwell avait engagé le roi à épouser Anne de Clèves et lui avait dans ce but remis un portrait de la princesse. Le mariage fut conclu le 6 janvier 1540; mais Henri trouva sa femme beaucoup moins bien que son portrait, et cessa au bout de quelques semaines tout rapport avec elle. Dès lors la position de Cromwell devint critique; cependant Henri ne lui fit rien soupçonner de la disgrâce qui l'attendait et le combla au contraire de nouvelles faveurs. Ce ne fut qu'au bout de quelques mois, lorsque Catherine Howard, nièce du duc de Norfolk, eut séduit le roi, qu'on divulgua peu à peu ce que Cromwell avait fait pour opérer le mariage du roi avec Anne de Clèves, et qu'on prétendit soupçonner pour la première fois que Cromwell inclinait au luthéranisme. Tout à coup le favori fut arrêté et emprisonné (10 juin 1540). Le parlement, obéissant servilement aux ordres du roi, se hâta, sans observer aucune forme judiciaire, de condamner à mort le chancelier accusé d'hérésie et de félonie. Il fut décapité le 29 juillet

(1) *Hist. d'Angleterre*, t. VI.
(2) *Voy.* Cranmer.

l déclara sur l'échafaud qu'il mou-
'ait dans la foi catholique ; mais il est
probable qu'il entendait par là le mé-
ange de catholicisme et de protestan-
isme qu'avait introduit le roi et qu'il
vait si fort favorisé.

Cf. Lingard, *Histoire d'Angleterre*,
t les articles GRANDE-BRETAGNE et
IENRI VIII.

HÉFÉLÉ.

CROSSE (*baculus*, *virga pastoralis*,
edum, *cambutta*, δικανίκιον), bâton
n métal, long, recourbé, qui fait partie
es insignes des évêques et des abbés.
'est à la fois un souvenir du bâton de
oyage des Apôtres et un symbole de la
onction pastorale.

Dans les premiers temps ce bâton était
mplement en bois, comme on le ra-
onte, par exemple, de S. Patrice. Les
landais le reconnurent à son bâton de
ois recourbé, c'est-à-dire à son bâton
astoral, que plus tard de pieux Chré-
ens ornèrent d'or et de pierres pré-
euses. C'est ainsi qu'on lit dans la bio-
aphie de S. Burkard, évêque de Wurz-
ourg, que ce saint prélat portait par
umilité un bâton pastoral en bois de
reau, *virga sambucea*. Le biogra-
e vante cette simplicité apostolique en
pposant au luxe des autres évêques.
mesure que le sens symbolique du
ton épiscopal ressortit davantage et
e ce bâton servit moins à des usages
lgaires, par exemple à soutenir la
arche, on s'appliqua à l'orner et à le
re de matières précieuses. Il est pro-
ble que, durant la guerre des investi-
res, les empereurs et les rois cher-
èrent à éblouir les évêques, leurs
ssaux, par la valeur des crosses pré-
uses qu'ils leur remettaient; et de
'amer reproche du saint personnage
disait : « Autrefois des évêques d'or
taient des crosses de bois, aujour-
ui des évêques de bois portent des
sses d'or. »

On trouve dans Honorius d'Autun (*Augustodunus*), au douzième siècle, une description de la crosse épiscopale : *Hic baculus ex osse et ligno efficitur, cristallina vel deaurata sphærula conjunguntur, in supremo capite insignitur, in extremo ferro acuitur* (1). — Innocent III fait remonter la remise du bâton pastoral aux évêques jusqu'à S. Pierre. L'Apôtre, selon la tradition, avait donné son bâton à S. Martial afin qu'il rappelât à la vie S. Materne, qui, envoyé avec lui pour convertir l'Allemagne, était mort en route. On explique en même temps par là pourquoi les Papes, comme successeurs de S. Pierre et pasteurs suprêmes de l'Église, transmettent aux autres évêques le bâton pastoral, mais ne le portent pas eux-mêmes (2).

Dans tous les cas l'usage de la crosse est extrêmement ancien. L'Ordo romain en fait mention ; le quatrième concile de Tolède (633) (3) le compte parmi les insignes épiscopaux, et S. Isidore de Séville parle de sa tradition au sacre des évêques. D'après le témoignage de Balsamon le droit de porter la crosse n'appartenait chez les Grecs qu'aux patriarches ; selon Jacques Goar il appartenait également aux évêques et aux abbés. Il est certain que S. Éphrem et S. Grégoire de Nazianze parlent plusieurs fois de la crosse des évêques. Toutefois l'ordination des évêques, chez les Grecs, se faisait sans qu'il fût question de la crosse, et il n'en est pas question non plus dans les eucologes pour l'ordination des patriarches. D'après les dessins de Montfaucon, la crosse d'un archevêque grec avait la forme d'un T, tandis que Goar lui donne plutôt la forme fourchue d'un Y, qui est aussi plus en rapport avec celle que décrit Simon de Thessalonique. Tandis que la crosse des évêques et des abbés de l'Église occi-

(1) *Gemma animæ*, c. 219.
(2) Conf. c. unic., X, *de Sacr. Unct.* (I, 15).
(3) C. 28.

dentale est recourbée par le haut, celle des archevêques est droite et terminée par une croix, celle des patriarches par une double croix. Depuis longtemps les Papes ne portent plus la crosse, quoiqu'elle paraisse avoir été en usage pour eux jusqu'au sixième siècle. Les crosses des abbés et des abbesses étaient entourées d'un voile ou suaire (*sudarium*), pour les distinguer de celles des évêques, et le voile devait être le signe de leur subordination à la juridiction épiscopale; aussi les crosses des abbés exempts n'étaient pas voilées. La signification symbolique de la crosse est bien exprimée dans les termes que le consécrateur adresse aux évêques en la leur remettant : *Accipe baculum pastoralis officii, ut sis in corrigendis vitiis pie sæviens, judicium sine ira tenens, in fovendis virtutibus auditorum animos demulcens, in tranquillitate severitatis censuram non deserens.* On attribue même un sens mystique à la forme de la crosse, comme lorsque S. Antoine dit : *Ideo acutus in fine, rectus in medio, retortus in summo, quia pontifex debet per eum pungere pigros, regere debiles et colligere vagos* (1). La crosse doit sans cesse rappeler à l'évêque ses devoirs de pasteur d'après l'ancien adage :

Collige, sustenta, stimula vaga, morbida, lenta.

Suivant les Grecs la crosse est l'image du roseau que les bourreaux mirent entre les mains du Christ en place de sceptre, au moment de la flagellation.

Il faut encore remarquer que l'évêque ne peut pas porter la crosse, dans un autre diocèse que le sien, sans l'autorisation de l'Ordinaire.

Cf. Binterim, *Memorab.*, T. I., P. 2, p. 339; Thomassin, *Vet. et nov. Eccl. Disciplin.*, P. I, l. II, cap. 58; Van Espen, J. E., P. I, tit. XV, cap. 3, nº 14 sq.; tit. XVI, cap. 3, nº 12; tit. XXXI, cap. 6, nº 6 sq. KHUEN.

(1) Part. III, tit. XX, c. 2.

CROTUS (JEAN), né dans le village de Dornheim, près d'Arnstadt, en Thuringe, se nommait *Jäger* (chasseur), et se trouve par ce motif nommé aussi *Venator*, tandis qu'il avait l'habitude de s'appeler, du nom de son village, *Rubeanus*. On ne sait ni pourquoi il prit le nom de Crotus, ni ce qu'il signifie. Crotus est connu par ses rapports particuliers d'une part avec les théologiens scolastiques, de l'autre avec les réformateurs du seizième siècle. Pendant le cours de ses études, qu'il fit à l'université d'Erfurt, où il devint bachelier en 1500, il était un ardent sectateur de la scolastique; mais bientôt l'étude des classiques, ses rapports intimes avec Conrad Mutianus, Ulrich de Hutten et Luther, en firent un adversaire prononcé des scolastiques et un humaniste zélé. Son goût pour l'étude des belles-lettres le fit renoncer à l'éducation du jeune comte de Kirchberg, qu'on lui avait confiée, parce qu'il voulait vivre dans la retraite à Erfurt et se livrer tout entier à ses études favorites.

Cependant les troubles civils qui agitèrent la ville en 1510 lui firent prendre la résolution d'accepter une chaire qu'on lui offrait à Fulde. Il y resta en correspondance active avec Mutianus et Hutten, entra en relation avec Reuchlin et Érasme, prit une part active à la controverse du premier contre les théologiens de Cologne, et dans le premier volume des *Epistolæ obscurorum Virorum* (*anno* 1515), qui lui appartient en grande partie, sinon en entier, il poursuivit les théologiens, et en général la scolastique et le monachisme, sans aucun ménagement et avec le plus mordant persiflage.

En 1517 il se rendit en Italie, où il séjourna trois ans et acquit la conviction de la nécessité d'une réforme générale de l'Église. Lorsqu'en 1519 il

entendit parler des commencements de Luther, il fut rempli de joie, croyant qu'il s'agissait d'une réforme telle qu'il la désirait, sans songer en aucune façon à un schisme possible. Il adressa une lettre d'encouragement à Luther, l'exhortant à avancer sans crainte dans la carrière qu'il avait ouverte, la Providence l'ayant choisi pour être l'instrument de la restauration des mœurs et de la discipline de l'Église. A son retour en Allemagne, l'année suivante, il fut élu recteur de l'université d'Erfurt, et favorisa encore, dans cette position, l'entreprise de Luther. Celui-ci, ayant passé à Erfurt pour se rendre à la diète de Worms, en 1521, fut solennellement accueilli par Crotus, alors encore recteur, qui lui fit une harangue publique dans laquelle il lui promit son concours. Il alla jusqu'à consigner dans les registres matricules de l'université son éloge, en désignant Luther comme le premier qui, après tant de siècles, eût osé tirer e glaive des saintes Écritures contre la icence romaine : *Qui primus post tot sæcula ausus fuit gladio sacræ Scripturæ Romanam licentiam jugulare.*

On ignore combien de temps il resta ı Erfurt. En 1524 on le trouve à Fulde, où il reçoit la visite de Mélanchthon; puis il demeure sept ans en Prusse et n Pologne, sans qu'on sache ce qu'il it pendant ce temps; seulement il est ertain que, dans cet intervalle, il ouvrit nfin les yeux, reconnut la nature et le ut de la réforme luthérienne, et ne vit lus dans les progrès qu'il avait tant esérés et appelés de ses vœux que la uine de l'Église. Lorsqu'en 1531 il evint en Allemagne, il déclara, dans ne lettre adressée au duc Albert, « qu'il oulait, avec la grâce de Dieu, demeurer ans la communion de la sainte Église rétienne, laisser passer toutes les inovations comme une amère fumée, et e songer qu'au terme véritable et définitif de toutes choses. » La même année, il écrivit une apologie de l'électeur de Mayence, Albert, auquel Alexis Krosner avait vivement reproché d'entraver les progrès de la réforme, sous le titre de *Apologia, qua respondetur temeritati calumniatorum non verentium confictis criminibus in populare odium protrahere reverendissimum in Christo patrem et dominum Dom. Albertum, etc., a Joanne Croto Rubeano privatim ad quemdam amicum conscripta.* Crotus s'y plaint amèrement des perturbations et de l'immoralité qui sont les suites de la réforme. Il était alors à Halle, où l'électeur l'avait nommé chanoine, et il assure qu'il est facile de trouver dans sa résidence des prédicateurs qui, simplement en vue de leur intérêt personnel, « décrient comme impie la constitution de l'Église, et exaltent comme véritable et sanctifiante la doctrine de la veille et ses prétendues libertés. » — « Tous les vices, dit-il, sont arrivés à leur comble, et, lorsqu'on se plaint des excès produits par l'avarice, la perfidie, l'orgueil, l'intempérance, la débauche et l'adultère, personne ne vous écoute, chacun se moque de vous. Les lois les plus sévères sont promulguées contre les sectateurs de l'ancienne religion, partout où dominent les antipapistes, et tandis que les lois, en général, ne valent que dans le pays dans lequel elles sont promulguées, les dispositions pénales de cette nouvelle religion poursuivent le citoyen partout où le mènent ses affaires (1). »

L'ancienne et spirituelle guerre que Crotus avait faite à la scolastique, et l'habileté avec laquelle il avait défendu la science et les belles-lettres, avaient depuis longtemps valu à Crotus la réputation d'un des savants les plus considérables et du premier humaniste de toute l'Allemagne; aussi le changement de ses dispositions devait-il nuire singulière-

(1) Dœllinger, *la Réforme*, I, 141.

ment aux progrès de la réforme; car, du moment qu'un pareil homme se prononçait avec cette vivacité contre elle, il réveillait nécessairement des doutes et de l'hésitation, dans tout esprit impartial, à l'égard des doctrines nouvelles, et si l'archevêque de Mayence fut fortifié, comme on le sait, par Crotus dans son aversion de la réforme, il est probable qu'il en fut de même de beaucoup d'autres fidèles, ébranlés par les novateurs et ramenés par la droiture de Crotus. Il n'est pas étonnant dès lors que Crotus ait été l'objet d'une haine aveugle de la part des protestants, qu'il désignait comme des apostats que l'immoralité seule rendait novateurs et perturbateurs de la paix de l'Église, et il n'est pas difficile de faire justice des accusations dont il a été l'objet de leur part. Son retour à l'Église, qu'ils attribuent au peu de profondeur de son sentiment religieux, résultait évidemment de la juste et mûre opinion qu'il s'était formée de la nature et de la portée des réformes de Luther.

Le reste de la vie et l'année de la mort de Crotus sont demeurés inconnus.

Cf. Erhard dans l'*Encyclopédie de Halle*, et Döllinger, *la Réforme*, etc., t. Ier, p. 138-42.

WELTE.

CRUCIFIEMENT. La peine de mort par le crucifiement existait non-seulement chez les Romains, mais chez les Grecs, les Syriens, les Perses, les Indiens, les Égyptiens et les Carthaginois. Elle était inconnue à la loi mosaïque, car la suspension des coupables à un poteau n'a rien de commun avec le crucifiement, puisqu'elle n'avait lieu qu'après l'exécution, en signe de honte infligée au cadavre (1). Cependant les derniers princes asmonéens finirent par adopter le crucifiement des Romains (2), et il resta en usage sous les Hérodiades et durant la domination romaine chez les Juifs (1).

Les Romains avaient complétement retiré aux tribunaux juifs le droit de faire exécuter une sentence de mort (2). Le sanhédrin, comme nous le voyons dans la vie de Jésus, avait bien le pouvoir de prononcer une sentence capitale conformément aux lois judaïques (3); mais ce n'était plus qu'une vaine forme, car le procurateur romain recommençait l'enquête, procédait à un nouveau jugement, et pouvait seul prononcer et appliquer, s'il y avait lieu, la peine de mort (4). C'est pourquoi Jésus, qui, dans la situation légale où se trouvait alors la Judée, devait être livré au procurateur Pilate et ne pouvait être condamné à mort que par ce dernier, subit le crucifiement, tandis que le blasphème dont il était accusé (5) devait, suivant la loi mosaïque, le faire condamner à être lapidé (6).

Comme nous traitons le sujet de cet article principalement au point de vue de la mort du Christ, c'est surtout du crucifiement chez les Romains qu'il doit être question ici. Le crucifiement était considéré comme la peine capitale la plus dure et la plus ignominieuse (*crudelissimum, teterrimum supplicium*) (7); il était réservé aux esclaves, aux voleurs de grand chemin, aux assassins et aux séditieux, et c'est pourquoi les Juifs, pour le faire infliger à Jésus, convertirent devant le procurateur leur grief religieux en une accusation politique (8). La formule du jugement ordinaire était : *Ibis ad crucem*, et immédiatement après le condamné mar-

(1) Cf. *Nombr.*, 25, 4 sq. *Deutér.*, 21, 22 sq.
(2) Josèphe, *Antiq.*, XIII, 14, 2.

(1) Josèphe, *Bell. Jud.*, II, 14, 9; V, 11, 1.
(2) Cf. *Jean*, 18, 31.
(3) Cf. *Matth.*, 26, 65. *Jean*, 19, 7.
(4) Cf. *Jean*, 19, 13, 23. *Matth.*, 27, 27, 35
(5) *Matth.*, 26, 65.
(6) *Lév.*, 24, 16.
(7) Cicero, *in Verrem.*, V, 64. Conf. Arnob., *adv. Gentes*, I, 36.
(8) *Matth.*, 27, 11.

chait au supplice. Dans les localités où le juge n'avait pas de licteurs, on se servait ordinairement de quatre soldats, *quaternio*, avec un centurion, qui, dans ce cas, se nommait *exactor mortis* ou *supplicio præpositus* (1). Il en fut ainsi en Judée (2). L'exécution commençait par une flagellation dans le prétoire, et celle-ci était souvent accomplie avec une telle cruauté que beaucoup de condamnés y succombaient (3). Il ne faut pas confondre avec cette flagellation : 1° celle que Pilate proposa aux Juifs pendant qu'il interrogeait Jésus (4) ; 2° celle qu'il fit réellement exécuter avant le jugement (5). La première devait être un châtiment particulier, tel que ceux qu'infligeaient les Romains pour de moindres délits, afin de calmer les Juifs et de les détourner de la demande d'un châtiment plus grave; la seconde était une torture employée pour arracher des aveux, *quæstio per tormenta* (6). Jésus ayant été frappé de verges peu avant la sentence, la flagellation dont nous avons parlé tout d'abord n'eut pas lieu.

Les instruments de la flagellation romaine étaient ou des verges d'orme ou des fouets de cuir, au bout desquels étaient des nœuds ou des morceaux de plomb (7). Le crucifiement avait toujours lieu hors des villes populeuses (8). Le lieu d'exécution de Jérusalem s'appelait גָּלְגָּלְתָּא, Γολγοθά, *Calvaire* (9).

Les condamnés étaient tenus de porter eux-mêmes la croix au lieu du supplice (1). Jésus fut aussi obligé de porter la sienne (2); mais ses forces l'abandonnèrent, et les soldats contraignirent un certain Simon de Cyrène, qui venait des champs au-devant du cortége, de porter la croix à la place du Christ (3), violence dont les soldats romains ne se faisaient pas faute dans les provinces conquises (4).

On suspendait au cou des condamnés ou l'on faisait porter devant eux une tablette, *titulus*, σανὶς, λεύκωμα et αἰτία, portant une inscription qui énonçait la cause de la sentence (5), et qu'on fixait au-dessus de la tête du crucifié sur la croix (6).

Lorsque Jésus fut parvenu au lieu de l'exécution, on lui présenta du vin mêlé de myrrhe, ἐσμυρμένος οἶνος (7), ὄξος μετὰ χολῆς μεμιγμένον (8), pour alléger par ce breuvage stupéfiant (9) les souffrances de l'agonie; mais Jésus le refusa. C'était, non un usage romain, mais une coutume juive, et c'étaient des femmes de Jérusalem qui avaient spontanément apporté ce breuvage (10).

Il faut distinguer de ce breuvage celui que Jésus sur la croix accepta d'un soldat, qui lui tendit de la *posca* (11) dont se servaient les soldats (12). Arrivés au lieu de l'exécution, les condamnés étaient

(1) Tacit., *Annal.*, III, 24. Seneca, *de Ira*, 16.
(2) Cf. *Matth.*, 27, 27, 35. *Jean*, 19, 23, 24.
(3) Philo, *contr. Flacc.*, § 10. Josèphe, *Bell. Jud.*, II, 14, 9. Cf. Heyne, *Opusc. acad.*, vol. III, n° 11.
(4) *Luc*, 23, 16, 22.
(5) *Jean*, 19, 1.
(6) Cf. A. Maier, *Comment. sur S. Jean*, II, 367.
(7) Lipsius, *de Cruce*, l. II, c. 3.
(8) Plaut., *Miles glor.*, acte II, sc. IV, v. 6, 7. Cicero, *pro Rabir.*, c. 3.
(9) *Matth.*, 27, 33. *Jean*, 19, 17. *Voy.* CALVAIRE.

(1) Plut., *de Sera Numin. vindict.*, c. 9. Artemidor., *Oneirocrit.*, II, c. 56.
(2) *Jean*, 19, 17.
(3) *Matth.*, 27, 32.
(4) Arrian., *Epictet.*, IV, c. 1.
(5) Socrate, *Hist. eccl.*, I, 17. Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 1. Suét., *Calig.*, c. 30. Dion Cass., LIV, 3.
(6) *Matth.*, 27, 37.
(7) *Marc*, 15, 23.
(8) *Matth.*, 27, 34.
(9) Cf., sur l'action de la myrrhe, Dioscor., I, c. 72.
(10) Gem., *Babyl. Sanhedr.*, VI, 1.
(11) *Posca*, breuvage acide, composé de vinaigre, d'eau et d'œufs. Pline, 27, 4, 12.
(12) *Luc*, 23, 36. *Jean*, 19, 29.

dépouillés de leurs habits (1), qui, légalement, étaient dévolus aux soldats (2). On leur laissait seulement, pour la décence, un linge qui entourait les reins, *subligaculum, lumbare*, comme il paraît que cela eut lieu pour Jésus (3). Ce n'était que par exception qu'on laissait tous les vêtements (4).

Après ces préparatifs et l'érection de la croix, qui se faisait dans l'intervalle, avait lieu le crucifiement proprement dit. La croix avait la forme ou de la lettre X ou d'un T; une troisième forme était celle où la partie verticale de la croix dépassait la partie transversale, comme on représente d'ordinaire la croix du Christ (5). On se servait aussi simplement d'un poteau droit (ce que désigne le mot σταυρός), surtout quand on suppliciait des centaines, des milliers d'individus à la fois, par exemple des prisonniers de guerre (6). Dans ces cas-là on se servait aussi de troncs d'arbre (7). D'après la tradition reçue, Jésus fut attaché à une croix de la troisième espèce (*crux immissa*) (8). Cependant on voit la seconde forme de la croix déjà sur des monnaies des empereurs Constance et Constantin (9), et on la retrouve sur d'anciens anneaux et des pierres sépulcrales (10), tandis que, d'après Lactance (1), il faudrait admettre que Constantin vit au ciel la croix sous la première forme.

La croix n'était en général pas très-haute; le crucifié touchait presque des pieds la terre; on ne se servait de croix plus haute que pour de grands criminels (2).

Au milieu de la poutre verticale on attachait un support, *sedile*, qui soutenait le corps, afin que sa pesanteur n'arrachât pas les mains des clous qui les fixaient (3). C'est à quoi font allusion les locutions des anciens : *acuta cruce sedere*, *cruci inequitari, invehi, requiescere*. Le condamné, soulevé, ou tiré par des cordes, était attaché, afin qu'il ne fît pas de résistance pendant qu'on clouait les mains et les pieds (4). Beaucoup de modernes ont voulu nier, surtout par rapport à Jésus, que les pieds fussent cloués ainsi que les mains; mais cela est parfaitement établi par beaucoup d'anciens témoins, qui virent le crucifiement ou vécurent dans des temps rapprochés de l'époque où l'on crucifiait encore (5).

Une aggravation de la peine était le crucifiement la tête en bas (6), comme le subit S. Pierre (7), ou lorsqu'on faisait dévorer le crucifié, *cruciarius*,

(1) Artemidor., *Oneirocrit.*, II, c. 55.
(2) *Matth*, 27, 35. *Dig.*, XLVIII, 20, 6 sqq. *De Bonis damnat.*, l. 6.
(3) Cf. *Jean*, 20, 15, et Hug., *Gaz. pour le Clergé de l'arch. de Fribourg*, cah. 5, p. 162.
(4) Justin, *Histor.*, XVIII, 7.
(5) J. Lipse, *de Cruce*, l. I, c. 3, 4 et 5, a désigné ces trois espèces de croix par les expressions *crux decussata*, *commissa* et *immissa*. *Voy.* Croix (image de la).
(6) Josèphe, *Bell. Jud.*, II, 14, 9; V, 11, 1. *Antiq.*, XIII, 14, 1. *Oros.*, VI, c. 18.
(7) Cf. J. Lipse, l. c., l. I, c. 5.
(8) Just., *Dial.*, c. 111. Tertull., *Apol.*, c. 16; *de Idol.*, c. 12. Minucius Felix, *Oct.*, c. 29, etc.
(9) Munter, *Symb.*, cah. 1, p. 71.
(10) Aringhi, *Roma subterranea novissima*, II, p. 387. Boldetti, *Osservationi sopra i cimiteri de' santi Martiri et antichi Christiani di Roma*, p. 353.

(1) *De Mort. persec.*, c. 44.
(2) Just., *Histor.*, XVIII, 7. Suétone, *Galba*, c. 9.
(3) Just., *Dial.*, c. 91. Irén., *adv. Hæres.*, II, 42. Tertull., *adv. Marc.*, III, 18.
(4) Lucian., *Pharsal.*, t. VI, 543. Pline, *Hist. nat.*, XXVIII, 11.
(5) Hilar. Pict., *Tract. in Ps.* 143. Ephræm. Syr., *Serm.* II, 3, XIII, *in Nativ. Dom.* Euseb. Emes. *de Persona Jesu Christi*, p. 38, ed. Aug. Athanas., *de Incarn. Verbi*, c. 35 et 37. Euseb. Cæs., *Demonstr. evang.*, l. X, sub fine. Tertull., *adv. Jud.*, c. 10. Novatian., *de Trin.*, c. 10. Justin, *Dial.*, c. 97; *Apol.*, I, c. 35. Plaute, *Mostell.*, acte II, sc. 1, v. 12, 13. Cf. Hug., l. c., cah. 5, p. 19. Friedlieb, *Archéologie de l'hist. de la Passion de J.-C.*, p. 144.
(6) Seneca, *ad Marc.*, c. 20; Eusèbe, *Hist. eccl.*, VIII, 8 et 9.
(7) Eusèbe, *ibid.*, III, 1.

par des bêtes féroces, ou qu'on allumait du feu sous la croix (1). Quand on n'abrégeait pas le supplice par ces cruautés, les crucifiés vivaient souvent toute la nuit de l'exécution et même tout le jour suivant (2). Il y a des exemples de crucifiés qui vécurent jusqu'au troisième jour (3). On laissait à Rome les esclaves suspendus au gibet jusqu'à ce que leur corps fût corrompu ou dévoré par les oiseaux de proie (4). Il paraît qu'on suivait le même usage, dans les provinces, pour tous les crucifiés (5). Cependant les Romains faisaient une exception à cet usage en Judée, en s'accommodant aux coutumes des Juifs, auxquels leur loi ordonnait de descendre un condamné de la potence avant le coucher du soleil, afin que celui qui avait été maudit de Dieu ne souillât pas le pays (6). Cette accommodation aux coutumes juives amena l'usage de rompre les jambes des condamnés, *crurifragium*, ce qui hâtait la mort et pouvait être considéré comme une compensation de l'abréviation du supplice. Ce *crurifragium* uni au crucifiement ne se rencontre qu'en Judée, où les Juifs le demandèrent à Pilate pour Jésus et les deux meurtriers crucifiés avec lui, afin de pouvoir descendre leurs corps avant la fin du jour, et cela parut d'autant plus urgent, cette fois, que le lendemain était un sabbat suivi de la fête de Pâque (7). Hors de là le *crurifragium* était une peine particulière qu'on infligeait aux esclaves, parfois aussi aux hommes libres (8). Ce brisement des jambes n'opérait la mort que lentement; mais, quand il avait lieu sur un crucifié, la mort, si elle n'était instantanée, arrivait toutefois promptement. On ne l'appliqua point au Christ parce que les soldats qui en étaient chargés remarquèrent en lui les signes certains de la mort. Les souffrances qu'il avait subies avant son supplice durent hâter sa fin, et expliquent comment il avait rendu le dernier soupir six heures après son crucifiement (1). Cependant l'un des soldats lui porta un coup de sa lance dans le côté (2); c'était dans d'autres exécutions le coup de grâce ordinaire (3). Il fut appliqué à Jésus pour éteindre la dernière étincelle de vie qui pouvait encore animer son corps. A Rome la loi livrait le corps des exécutés, sauf ceux des esclaves, à leurs parents pour qu'ils les pussent ensevelir (4). C'est pourquoi Joseph d'Arimathie obtint sans peine ce qu'il demandait (5). Le crucifiement subsista dans l'empire romain jusqu'à Constantin le Grand, qui, par respect pour le Christ, l'abolit, la treizième année de son règne (6).

A. Maier.

CRUCIFIX. L'histoire et le sens du crucifix, c'est-à-dire de la croix portant l'image du Sauveur, ne peuvent être dignement appréciés si l'on ne considère en même temps l'origine historique de la croix, comme image et symbole.

La croix, instrument sur lequel Jésus accomplit l'acte suprême et consommateur de la Rédemption, fut toujours aux yeux des Chrétiens le plus vénérable des symboles, le signe caractéristique, le cachet spécial du Christianisme, et

(1) Cf. J. Lips., l. III, c. 10, 11.
(2) Orig., *Comm. in Matth.*, 27, 54. Opp., III, p. 928, de la Rue.
(3) Petron., *Sat.*, c. 111, 112. Just., *Histor.*, II, 7.
(4) Horat., *Ep.* I, ep. XVI, 48. Juvénal, *Sat.*, IV. Seneca, *Excerpt. controv.*, l. VII, contr. 4.
(5) Philo, *adv. Flacc.*, § 10.
(6) *Deut.*, 21, 23.
(7) *Jean*, 19, 31.
(8) Seneca, *de Ira*, III, 32. Suétone, *Octav.*, 67; *Tiber.*, c. 44. Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 21.

(1) *Marc*, 15, 15; 34, 37.
(2) *Jean*, 19, 34.
(3) Cf. Hug., l. c., p. 687. Friedlieb, l. c., p. 166.
(4) *Digest.*, XLVIII, tit. 24.
(5) *Matth.*, 27, 57.
(6) Sozom., I, 8

fut de tout temps l'objet de leur vénération. Dès l'origine de l'Église on rattacha au mot de croix les pensées religieuses et morales les plus élevées touchant le culte et la vie chrétienne, d'autant plus que l'application figurée du mot de croix avait été de toutes façons enseignée et sanctifiée par l'exemple du Christ et de ses disciples immédiats (1). Les Apôtres ne connaissaient pas de gloire plus grande que celle de la croix du Seigneur, et la pensée fondamentale de toutes leurs prédications était Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié. Les Pères apostoliques et tous les écrivains ecclésiastiques des premiers siècles firent des applications nombreuses, variées, édifiantes et scientifiques de la pensée de la croix. La valeur, le sens, l'autorité que la croix prit dans le domaine des idées chrétiennes, les applications répétées qu'on en faisait dans le langage habituel, expliquent comment le signe de la croix, correspondant à l'usage fréquent du mot et à la pensée habituelle de la chose, dut bientôt passer dans les coutumes du peuple chrétien. Nous trouvons dès le second siècle l'usage de se marquer du signe de la croix pour la prière et pour presque toutes les actions de la vie ordinaire. Tertullien dit déjà : « Nous marquons nos fronts du signe de la croix à chaque pas, à chaque mouvement, en entrant, en sortant, en nous habillant, en nous plongeant dans le bain, en nous mettant à table, en allant au lit (2). » D'autres écrivains contemporains et postérieurs rendent le même témoignage. Ce qui contribua spécialement à cet usage fréquent, ce fut le désir de remplacer par là une multitude de symboles et d'emblèmes païens. Nous rencontrons de même à cette époque l'usage du signe de la croix dans les actes liturgiques, durant la célébration de la Cène, du Baptême, dans les consécrations et les bénédictions de l'Église, comme nous le trouvons sur les tombeaux des martyrs, les monnaies, les vases, les ustensiles de la période de Constantin le Grand.

Ce qui prouve encore combien cet usage était fréquent parmi les Chrétiens des premiers siècles, c'est que des hommes comme Tertullien et Minucius Félix ont à défendre les Chrétiens contre le reproche qu'on leur fait d'être des adorateurs de la croix. Mais, quoiqu'il soit incontestable que ce signe fut employé très-fréquemment dès les premiers temps du Christianisme, il faut reconnaître aussi qu'il ne put être employé d'abord qu'en secret. Ce ne fut qu'avec Constantin le Grand, au commencement du quatrième siècle, lorsque le Christianisme s'éleva triomphant et libre sur les ruines du paganisme, que son symbole spécial et caractéristique put être publiquement arboré et glorifié. De quelque façon qu'on veuille expliquer l'apparition de la croix à Constantin le Grand (1), il reste certain que cet empereur, après sa victoire sur Maxence, orna le *labarum* du signe de la croix, et qu'on le dressa, à son entrée à Rome, sur une place publique, avec cette inscription en latin : « C'est par ce signe du salut que la victoire a été remportée sur les tyrans dont Rome a été affranchie. » Constantin fit de même planter la croix sur les églises, sur les palais ; il la fit graver sur les monnaies, représenter dans des tableaux, surmonter les étendards de ses troupes, inscrire sur les armes de ses soldats, porter en tête de ses légions. Il en fit l'enseigne militaire des Romains, l'étendard de l'empire, comme elle fut plus tard placée sur le globe impérial. Il donna en ca-

(1) *Matth.*, 10, 38. Cf. 16, 24. I *Cor.*, 1, 17, 18, 23. *Gal.*, 2, 19 ; 5, 24 ; 6, 14. *Phil.*, 3, 18. *Rom.*, 6, 5, 6, etc.

(2) *De Coron. mil.*, c. 3.

(1) *Voy.* CONSTANTIN LE GRAND.

deau aux églises de Rome, de Constantinople et de Jérusalem, des croix précieuses, et abolit la peine du crucifiement, par respect pour l'instrument de la mort du Sauveur. Julien s'efforça, il est vrai, de faire disparaître le signe de la croix de la vie populaire et de la sphère politique qu'il avait envahies, et rétablit l'ancienne forme du labarum; mais les empereurs chrétiens, ses successeurs, et notamment Valentinien Ier et Gratien, restaurèrent la croix partout où Constantin l'avait établie. Une autre preuve du respect qu'on avait pour ce signe, dans cette période, ce fut la peine que la mère même de l'empereur, Ste Hélène, se donna pour retrouver dans Jérusalem la croix sur laquelle était mort le Sauveur. Dès cette époque on rencontre la croix sur l'autel et à l'entrée des églises, sur les tombeaux des martyrs, sur les voies publiques, là où autrefois se dressaient des colonnes avec des emblèmes païens; on la peignait à l'entrée des maisons, sur les ustensiles domestiques, les armes, les instruments, les livres, les habits; les églises furent bâties en forme de croix; on portait la croix en avant des processions solennelles, et, à dater du sixième siècle, en tête des convois funèbres. On trouve également dès le quatrième siècle l'usage de suspendre au cou des croix de fer, d'argent, d'or, souvent très-précieuses. Les Papes et les évêques portèrent sur la poitrine, au moins à partir du huitième siècle, des croix d'or suspendues à une chaîne; les empereurs et les rois suivirent cet usage.—Du reste, quelque étendue que fût l'influence de Constantin le Grand pour faire adopter généralement le signe de la croix, il est erroné de soutenir, comme l'ont redit souvent les protestants, que c'est uniquement à dater de cette époque et par suite de cet exemple que cet usage s'introduisit dans l'Église. Nous avons vu que bien auparavant il était établi, adopté, employé en mille circonstances; seulement il reçut une consécration plus officielle et passa dans les habitudes gouvernementales à partir de Constantin.

Quant à la forme, celle qui est en usage en Occident, et qui est composée de deux parties dont la transversale est moins longue que la verticale, fut adoptée de bonne heure (†). C'est sur une croix de cette forme que, d'après les témoignages de l'antiquité, le Christ était mort. C'est la forme que nous déchiffrons sur les plus vieilles monnaies impériales, notamment de Constantin le Grand, sur d'anciens vases et d'antiques candélabres, dans les mosaïques des premières églises et dans les manuscrits les plus reculés. La forme dite de S. André, consistant en deux barres transversales sous la figure d'un X, et qui reçut son nom de cet Apôtre, mort, suivant la tradition, sur une croix de ce genre, remonte aussi très-haut. On s'en servait souvent dans les inscriptions sépulcrales, on l'entrecroisait du nom du Christ. L'on trouve aussi des croix avec quatre branches égales; cette forme passa aux Grecs, et on la nomma *croix grecque.* On peignait la croix en rouge, comme symbole du sang du Christ, et au pied de cette croix la figure de l'agneau (1). La partie supérieure était souvent ornée de fleurs, d'une couronne ou de la figure d'une ou de plusieurs colombes (2).

S'il est tout à fait incontestable que l'usage de la croix exista dès les premiers siècles, les renseignements sur le moment où parut l'usage du *crucifix* sont tout à fait obscurs. Cette question est même devenue l'objet d'une controverse, les protestants ayant soutenu qu'avant le huitième siècle l'Église ne connut pas l'usage du crucifix, tandis

(1) *Jean*, 1, 29.
(2) *Luc*, 3, 22.

que les Catholiques le font dater de plus loin. On a attaché, pour relever ou rabaisser l'autorité du crucifix, beaucoup trop d'importance à la partie historique de la question ; car il ne s'agit pas tant de reconnaître si cet usage est plus ou moins ancien que de savoir si c'est un usage digne et convenable en lui-même, si c'est une forme répondant à l'esprit du Christianisme. On comprend facilement pourquoi l'usage du crucifix ne remonte pas aux premiers siècles, et en général pourquoi il n'est pas aussi ancien que la sainte croix. Tant que le culte des idoles subsista, les Chrétiens durent être très-prudents et très-réservés dans l'usage qu'ils firent des images, pour ne pas donner prétexte aux païens de leur adresser des reproches à cet égard, et ne pas scandaliser les faibles, même parmi les Chrétiens. Les païens convertis étaient très-disposés, d'après leurs anciennes habitudes, à admettre les images, et en effet elles s'introduisirent très-facilement, et dès les temps les plus anciens, parmi eux. C'est ce qui serait aussi arrivé pour le crucifix s'il n'avait été spécialement compris dans la *discipline du secret* (1). Dans tous les cas, la description du Sauveur suspendu sur la croix se trouve très-fréquemment chez les plus anciens écrivains, tels que S. Ignace, S. Irénée, Minucius Félix, Tertullien, S. Paulin de Nole, et l'on peut conclure assez clairement de quelques expressions de Tertullien (2), de S. Jérôme (3), de S. Augustin (4), qu'ils connaissaient le crucifix; des preuves certaines établissent l'usage très-fréquent du crucifix au sixième et au septième siècle. Depuis lors le crucifix prit la place de la croix simple en Occident, quoique celle-ci restât en usage principalement pour l'extérieur des bâtiments, sur les églises, les clochers, les tombeaux, et pour les ornements d'architecture.

(1) *Voy.* DISCIPLINE DU SECRET.
(2) *Apol.*, c. 12, 16 ; *de Idol.*, c. 5 ; *adv. Jud.*, c. 11.
(3) *Epitaph. Paul.*
(4) T. IV *Conc.* Hard.

On ne peut nier que le crucifix, c'est-à-dire l'image du Sauveur sur la croix, n'atteigne bien plus efficacement son but que la croix simple : il est plus expressif et plus caractéristique; il concentre la pensée fondamentale du Christianisme, et tout ce qu'il y a d'édifiant, de consolant, de touchant dans la pensée du Sauveur mourant, parle d'une manière spéciale au cœur du fidèle par cette image sacrée. Tous les motifs qui militent en faveur de l'usage général des images, en vue d'un but religieux et moral (1), s'appliquent parfaitement au crucifix, et c'est pourquoi il fait partie des accessoires nécessaires de l'autel.

La forme du crucifix varie dans l'antiquité. Quelques anciens crucifix représentent le buste du Sauveur, soit au milieu, soit au haut, soit au pied de la croix ; sur d'autres le corps se trouve tout entier, tantôt vêtu, le plus souvent nu, les reins entourés, la couronne d'épines sur le front, parfois un diadème autour de la tête, quatre clous aux mains et aux pieds, ceux-ci appuyés sur un support, *suppedaneum*, le sang coulant des plaies des mains, des pieds et du côté.

On rencontre aussi de bonne heure notre forme, avec un seul clou à travers les mains et les pieds. Les plus anciens crucifix représentent le Christ vivant.

Les opinions de l'antiquité sur la figure du Christ reparaissent dans les variétés du crucifix. D'après les uns, auxquels appartenaient S. Jérôme, S. Chrysostome, S. Ambroise, S. Augustin et S. Jean Damascène, qui en appelaient

(1) *Voy.* IMAGES DANS LES ÉGLISES.
(2) *Voy.* AUTEL (ornements d').

au Psaume 44, le Christ était l'idéal de la beauté virile; les autres, qui s'appuyaient sur Isaïe, 52, 14 et 53, 1, 2, 3, 12, et parmi lesquels on compte S. Justin, Tertullien, S. Basile, Clément et S. Cyrille d'Alexandrie, faisaient prévaloir l'opinion contraire. Ainsi tantôt nous voyons le Christ jeune, beau, s'approchant des conditions de l'art ancien des Grecs, tantôt décharné, souffrant et vieux. Peu à peu les deux opinions se confondent, et les images du Christ offrent l'idéal de la beauté uni au sentiment de la douleur et d'une sainte tristesse; des traits à la fois nobles, graves et doux, révèlent de prime abord la divinité cachée du Christ sauveur. Enfin Raphaël donne au visage du Christ sa perfection suprême (1). On a représenté, dès la plus haute antiquité, dans certains tableaux, le Christ soit avec les deux larrons crucifiés, soit entouré des figures de la sainte Vierge, de S. Jean l'Évangéliste et de Marie Madeleine.

LÜFT.

CRUCIGER (GASPARD). On trouve de bonne heure dans l'histoire de Moravie la famille des Cruciger. On parle spécialement d'un ecclésiastique, nommé Jean Cruciger, qui aurait, 200 ans avant Luther, attaqué l'autorité du Pape. Tandis que les membres de la famille des Cruciger, fidèles à l'antique foi catholique, demeurèrent en Moravie et en Bohême, ceux qui s'étaient laissés séduire par les nouveautés hussites se rendirent en Saxe. C'est de cette branche saxonne que descendit Gaspard Cruciger. Il naquit à Leipzig le 1er janvier 1504. Orphelin de très-bonne heure, il ne donnait pas de grandes espérances; mais, quand il fut parvenu à l'adolescence, les facultés les plus riches se développèrent en lui, et, unies à une grande persévérance, elles lui firent faire de rapides progrès, surtout dans la connaissance des langues latine et grecque.

La peste ayant éclaté à Leipzig, il se rendit à Wittenberg pour y étudier la théologie, tout en continuant ses études philologiques, en s'adonnant particulièrement à l'hébreu, et en cultivant parallèlement la botanique, les mathématiques et l'astronomie.

En 1524 Luther, qui comptait sur lui pour soutenir ses projets, le fit nommer recteur de l'école municipale de Magdebourg. Après y avoir enseigné pendant quatre ans avec un grand succès, il obtint, en 1528, la chaire de théologie de Wittenberg, et devint en même temps prédicateur à l'église du château. Dès lors, ami fidèle de Luther, il chercha de toutes manières à hâter les progrès de la réforme, et nous le trouvons dans ce but à toutes les conférences de religion : à Marbourg en 1529, à Wittenberg en 1536, à Smalkalde en 1537, à Worms et à Haguenau en 1540, à Ratisbonne en 1541, et à Augsbourg en 1548.

En 1539 il contribua pour sa part à faire adopter la réforme aux habitants de Leipzig. Envoyé par Luther à Calvin, en Suisse, pour s'informer de ses opinions sur l'Eucharistie, il en rapporta la doctrine calviniste, et, lorsque Luther en eut pris connaissance, il s'écria : « Que n'a-t-on écrit tout cela plus tôt! les choses n'en seraient pas venues si loin. Maintenant, c'est trop tard. »

Cruciger vint en aide à Luther pour la traduction de la Bible, et mit à la disposition du réformateur son expérience de la langue hébraïque; c'est à Cruciger que sont dues principalement les traductions du Pentateuque, de Job, des Psaumes et des Prophètes. Il traduisit aussi quelques ouvrages de Luther de l'allemand en latin ou du latin en allemand. Au milieu de ces travaux il continuait l'étude de la

(1) *Voy.* IMAGES DU CHRIST.

médecine, de la botanique, de l'astronomie et de l'optique, fondait deux jardins botaniques, fabriquait des instruments de mathématiques, préparait des médicaments. Il s'occupa jusqu'à la fin de ses jours de l'étude d'Euclide. Parmi les ouvrages qu'il laissa (1) se trouvent notamment des commentaires sur l'Évangile de S. Jean, sur la première épître à Timothée et sur plusieurs Psaumes. Il mourut le 16 novembre 1548, après avoir administré pendant deux ans l'université de Wittenberg. On attribue à sa femme, Élisabeth de Meseritz, l'ancien cantique luthérien : « Seigneur Christ, unique Fils de Dieu » (*Herr Christ, der einige Gottes-Sohn*). Sa fille épousa le fils aîné de Luther, Jean, et son fils Gaspard, né à Wittenberg le 19 mars 1525, mort à Cassel le 16 avril 1597, devint également docteur et professeur de théologie dans sa ville natale, et fut surnommé par un théologien archiluthérien *optimi patris pessimus filius*, à cause du zèle qu'il mit à introduire la doctrine réformée dans le pays de Hesse.

Cf. Ersch et Gruber, *Encyclopédie*; Iselin, *Lexique hist. et géogr.*; Seckendorf, *Historia Lutheranismi*, liv. III ; Bosseck, *Dissertatio de Gasparo Crucigero*, Lipsiæ, 1739.

FRITZ.

CRUSIUS (KRAUSS, MARTIN). Un certain Martin Krauss, de Bodenstein, ordonné prêtre en 1516 à Wittenberg, ayant apostasié pour s'attacher aux nouveautés protestantes, se maria et eut un premier enfant qui fut le Crusius dont nous parlons ici. Crusius naquit à Grabern, dans le voisinage de Gräfenberg, au diocèse de Bamberg. Il montra de bonne heure d'heureuses dispositions et fut initié par son père à la connaissance des langues anciennes, dans laquelle il se perfectionna plus tard à Ulm, Strasbourg et Tubingue, où il étudia en outre la philosophie et la théologie. Au terme de ses études universitaires il continua, comme il l'avait fait jusqu'alors, à occuper la place de précepteur dans des familles nobles, tout en poursuivant assidûment ses travaux littéraires. On lui confia en 1554 le rectorat de l'école de Memmingen, qu'il dirigea avec succès pendant plusieurs années. Il ajouta à la connaissance approfondie qu'il avait du latin, du grec, de l'hébreu et de l'italien, celle du français, et Matthieu Garbitius, professeur de morale et de grec à l'université de Tubingue, étant mort en 1559, Crusius se présenta pour le remplacer. On lui confia d'abord l'inspection de l'institut noble, et enfin la chaire de langue latine et grecque, qu'il conserva jusqu'à la fin de sa vie, en 1607. Quoique ses fonctions publiques fussent en rapport moins direct avec la théologie, il s'occupa constamment de cette étude. Il prit notamment une grande part aux efforts de Jacques Andreæ (1), le second Luther, pour convertir les Grecs au luthéranisme. Il adressa à diverses reprises, dans cette intention, des lettres au patriarche de Constantinople, qu'il voulait convaincre de l'identité de la doctrine protestante et de celle de l'Église grecque, et lui envoya la traduction grecque de la Confession d'Augsbourg faite par Paul Dolscius. Mais les Grecs reconnurent bientôt les tendances véritables de la réforme ; ils s'aperçurent que ses chefs cherchaient à les tromper, en dissimulant le caractère spécial de leur Confession. Leurs réponses à Crusius et à ses collègues, d'abord bienveillantes, devinrent de plus en plus sérieuses, jusqu'à ce que le patriarche grec les pria de ne pas le fatiguer davantage de leurs envois, et finit par ne plus répondre aux communications qu'ils ne cessaient de lui adresser. De là

(1) *Voy.* Jœcher, *Lexique des Savants.*

(1) *Voy.* ANDREÆ.

l'exclamation de Vit Myller dans son *Oratio de Vita et Obitu Martini Crusii : Sunt superstitiosi et superbi Græci, pontificiis superstitiosis longe magis superstitiosi* (1). Ainsi se termina la correspondance des théologiens de Tubingue avec le patriarche de Constantinople. Néanmoins Crusius ne se tint pas pour battu ; il voulut agir directement sur le peuple grec en publiant la *Corona anni* (στέφανος τοῦ ἐνιαυτοῦ), grand recueil de sermons luthériens traduits en grec, en 4 vol. in-fol. (Wittenb., 1603). Mais ce fut en vain, et le synode grec tenu à Jérusalem en 1672 condamna nettement le protestantisme comme une hérésie (2). Les efforts de Crusius pour convertir quelques Grecs qui vinrent le visiter à Tubingue, ou avec lesquels il entra en correspondance, furent aussi infructueux.

Le véritable domaine des travaux de Crusius fut celui de la philologie et de l'histoire. Ses ouvrages théologiques les plus importants sont ceux qu'il entreprit dans sa négociation avec les Grecs, et qui sont contenus dans sa *Turco-Græcia* et ses *Acta et scripta theologorum Wirtenbergensium*, et la *Corona anni* que nous avons citée. Cependant leur valeur est plutôt historique que théologique. On a de lui un grand nombre de discours assez faibles sur des personnages bibliques, comme Ève, Agar, Lia et Rachel, Ruth, Anne, Abigaïl, Bethsabée, Jézabel et Athalie, Élisabeth, Marie, Tabithe, Rhode, Lydie, etc. ; une traduction grecque de quarante-quatre psaumes et une traduction dans la même langue des sermons allemands qu'il reproduit à la plume dans l'église de Tubingue ; ils n'ont guère d'autre valeur que celle d'une version facile et élégante. Enfin nous citerons encore de lui ses *Annales Suevici* et sa *Germano-Græcia*. Une grande portion de ses ouvrages n'est pas imprimée. Il eut de son vivant beaucoup de peine à trouver des éditeurs. La *Corona anni*, terminée en 1586, ne put être publiée qu'en 1603. Crusius parvint à l'âge de quatre-vingt-un ans ; il mourut de vieillesse à Tubingue, le 25 février 1607.

Cf. son panégyrique par André Osiander, Tubingue, 1607. — *Oratio de Vita et Obitu Martini Crusii, Græcæ et Latinæ linguæ professoris Tubingensis, habita a Vito Myllero, philosopho atque profess. Tubing.*, Tub., 1608.

WELTE.

CRYPTES (κρύπται, de κρύπτω, cacher). On entend par là, en général, des lieux cachés et souterrains qui servaient à différents usages aux anciens. Au temps des persécutions les Chrétiens s'y réfugièrent pour y célébrer leur culte et y ensevelir leurs morts. Plus tard on bâtit assez fréquemment des églises au-dessus de ces cryptes, et dans la suite s'établit la coutume de construire des chapelles souterraines sous les églises. On y entrait par des degrés qui se trouvaient à l'intérieur ; elles servaient soit au culte, soit à ensevelir des personnages distingués, la plupart du temps des membres du clergé. On y élevait des autels pour y célébrer le saint Sacrifice. Elles sont quelquefois consacrées à des patrons spéciaux. On les considère, vu leur obscurité et le silence qui y règne, comme très-favorables à la dévotion. On en trouve, par exemple, à Wurzbourg, dans l'église de Saint-Kilian ; à Augsbourg, dans celle de Saint-Ulrich ; à Gandersheim, Hildesheim, Ellwangen ; dans la cathédrale de Bonn, à Sainte-Marie du Capitole, à Saint-Géréon de Cologne, dans la cathédrale de Strasbourg. Elles sont souvent très-ornées et offrent de l'intérêt au point de vue de l'art chrétien.

Cf. CATACOMBES, TOMBES, BASILI-

(1) P. 40.
(2) Cf. *Revue trim. de Tubingue*, ann. 1843, p. 545.

QUES. Nardini, *Rom. vet.*, IV, 3; Aringhi, *Rom. subterr.*, IV, 42, § 2; Gerbert, *Crypta San-Blasiana.*

WERFER.

CRYPTOCALVINISME. Nous supposons que la doctrine de Calvin sur la sainte Eucharistie est connue (1). Mélanchthon inclina spécialement vers cette doctrine, en même temps qu'il montrait son éloignement pour celle de Zwingle. Calvin niait, au fond, la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie, quoiqu'en apparence d'une manière moins absolue que Zwingle. Mélanchthon, à l'instigation du landgrave de Hesse, changea, de sa propre autorité, l'article 10 de la Confession d'Augsbourg, en 1540. Cet article était d'abord conçu ainsi : *Quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in Cœna Domini, et improbant secus docentes.* Mélanchthon y substitua : *Quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi.* Après la mort de Luther, qui avait fait une sorte de testament dogmatique sur la Cène, peu avant de décéder, la paix extérieure fut maintenue entre les stricts Luthériens et les Philippistes, ou partisans de Mélanchthon, jusqu'en 1552. A cette époque, le prédicateur Joachim Westfal, de Hambourg, attaqua ouvertement la doctrine de Mélanchthon, dans son *Farrago confuseanarum et inter se dissidentium opinionum d. l. D. ex Sacramentariorum libris congesta*, Magd., 1552. Il s'en prit en même temps à d'autres théologiens luthériens, qu'il accusait de favoriser secrètement le calvinisme. Une ardente polémique éclata entre les Luthériens et les Philippistes, non-seulement sur la Cène, mais encore sur d'autres points, comme l'ubiquité et la communication des idiomes. Le combat était dans toute sa vivacité quand Mélanchthon mourut, le 19 avril 1560. Mais son parti lui survécut; il était puissant à Wittenberg et à Leipzig. A la tête de ces Philippistes, qu'on nomma bientôt *Cryptocalvinistes,* se trouvait le beau-fils de Mélanchthon, le savant *Gaspard Peucer,* médecin de l'électeur et professeur de médecine et de mathématiques, qui fut très-utile aux plans de son parti par les importantes relations qu'il avait et par l'influence qu'il exerça sur l'électeur Auguste, luthérien strict et rigoureux (qui régna de 1553 à 1586). Les partisans de Mélanchthon avaient publié, avant sa mort, le *Corpus doctrinæ Misnicum* ou *Philippicum*, comme norme des écrits dogmatiques; ce corps de doctrine comprenait, entre autres, la Confession d'Augsbourg modifiée par Mélanchthon, et ses *Loci theologici*, d'après une des dernières éditions; mais ils avaient exclu de leur recueil les articles de Smalkalde (1). La diète des princes réunis à Naumbourg (1561), où l'on espérait réconcilier les Luthériens et les réformés, étant restée sans résultat, Peucer sut remplir les chaires de la faculté de théologie de Wittenberg, qui comptait déjà parmi ses adhérents Eber, Major et Paul Crell, de Philippistes plus ardents encore. En 1571 ce parti publia un catéchisme latin, rédigé par Christophe Pezelius, dans lequel perçait la doctrine calviniste sur la Cène et la personne du Christ. Les Luthériens ne restèrent pas muets. Les Philippistes se défendirent la même année contre leurs attaques par leur écrit : *de la Personne et de l'Incarnation de N.-S. J.-C., fondement de la véritable Église chrétienne.*

L'électeur, strict Luthérien, nous l'avons dit, ne soupçonna pas la tendance de ses théologiens; on l'avertit : il ne voulut point ajouter foi aux accusations. Les Philippistes rédigèrent un nouveau

(1) *Voy.* EUCHARISTIE, CALVIN.

(1) Cf. CORPS DE DOCTRINE.

symbole de foi dans leur sens (*Consensus Dresdensis*), qui trompa derechef l'électeur. Il chassa même les ardents Luthériens Hessus (1) et Wigand d'Iéna; car, depuis la mort de Guillaume, il administrait le duché de Saxe en qualité de tuteur (1573). Les Philippistes se crurent certains de la victoire. En 1574 ils firent paraître leur *Exegesis perspicua de Cœna Domini*, dans laquelle les théologiens de Wittenberg, sans se nommer, usant de toutes sortes de ruses, se servant de caractères typographiques de Genève, de papiers français, professèrent la doctrine calviniste sur la Cène et rejetèrent expressément et avec mépris la doctrine luthérienne. Alors seulement l'électeur ouvrit les yeux, et sa colère éclata contre ses faux amis. Peucer, le conseiller intime Cracau, deux prédicateurs de la cour, Schütz et Stössel, furent jetés en prison. Les théologiens de Wittenberg et de Leipzig, après avoir été pendant quelque temps retenus dans le château de Pleisse (*Pleissenburg*), furent destitués et bannis; on célébra dans toutes les églises de Saxe un office solennel pour remercier Dieu d'avoir extirpé l'hérésie, et on frappa une médaille commémorative de la victoire. Le conseiller Cracau, qui avait en vain essayé de se tuer, se laissa mourir de faim (1575). Stössel se rétracta, tomba malade en prison et y décéda (1576); Peucer resta douze années captif (jusqu'en 1586), captivité qu'il a lui-même racontée dans sa *Peuceri historia carcerum*, éd. Pezel, Tig., 1605; il mourut en 1602, médecin de la maison d'Anhalt, à Dessau. Schütz recouvra sa liberté. Tant qu'Auguste vécut (jusqu'en 1586), le calvinisme ne put prévaloir dans la Saxe électorale.

Le successeur d'Auguste, Christian Ier, avait été gagné au calvinisme par son beau-frère l'électeur palatin. Nicolas Crell, chancelier de l'électeur, dont l'influence prépondérante excluait celle de la noblesse, ayant formé le projet de fondre les deux doctrines adverses, fit triompher, pour quelque temps, le calvinisme en Saxe : les emplois les plus importants furent occupés par des Philippistes; on interdit les discussions théologiques dans les chaires; on mit de côté, contre le gré du peuple, l'exorcisme dans le Baptême; on travailla à la publication d'une Bible avec des notes calvinistes. Mais Christian, quoique jeune, mourut dès 1591. Le duc Christian-Guillaume Ier prit la tutelle de l'électorat; il était Luthérien strict et remit le luthéranisme en honneur. En 1592 il publia les articles dits de visite, dans lesquels l'opposition entre les doctrines de Luther et celles de Calvin était nettement marquée, et auxquels tous les fonctionnaires de l'Église et de l'État durent prêter serment. La noblesse, qui avait à se venger de Crell, se mit du côté des Luthériens, fit arrêter Crell, qui, après une captivité de dix années, fut décapité comme coupable de haute trahison (1601). — Telle fut la fin du cryptocalvinisme. — Cf. Ad. Menzel, *Nouv. Hist. des Allemands*, t. IV, p. 110; t. V, p. 176, 206; Guerike, *Hist. de l'Égl.*, 7e édit., 1849, t. III, p. 446.

GAMS.

CUISINIER. *Voy.* SOMMELIER.

CUJAS (JACQUES) naquit à Toulouse en 1522. Il est considéré comme un des plus grands jurisconsultes des temps modernes. Il s'occupa peu du droit canon et méconnut complétement le droit germanique; mais il représenta parfaitement l'esprit de son époque, qui, abandonnant les voies du moyen âge, prétendit rebrousser au delà, et arriver, par des recherches scientifiques et archéologiques, à des résultats différents de ceux qui sont la conséquence logique

(1) *Voy.* HESSUS.

et nécessaire du développement naturel des siècles.

Le moyen âge était dominé par l'unité qui régnait dans la foi, les opinions, la science, la politique ; les deux pouvoirs, temporel et spirituel, avaient l'un à côté de l'autre leur sphère d'action, parallèle, mais non opposée, diverse, mais non hostile, sans prédominance exclusive de l'une sur l'autre. On comprenait le droit romain comme la *raison écrite*, et en général la législation des États chrétiens était plus naturelle qu'artificielle. On s'était sans doute souvent trompé en interprétant l'histoire du droit romain, et une science philosophique plus sûre avait bien des erreurs à rectifier ; mais, en entreprenant cette réforme, on voulut réformer les principes mêmes du droit en vigueur, et, par cela qu'on pouvait reprocher des erreurs aux praticiens, on prétendit constituer non-seulement scientifiquement, mais d'une manière pratique, un droit nouveau. L'usage de la philologie était légitime et nécessaire ; mais c'était un abus que de vouloir s'en servir pour détruire les opinions nationales. Le droit canon résultait des opinions nationales et les résumait ; la philosophie nouvelle, née des labeurs de la philologie, renversa le système ancien, et le droit canon fut déclaré antinational par un parti qui se créait une nationalité nouvelle, abstraite et fictive.

Cujas, dont l'influence date de vingt-cinq ans après Alciat, s'était voué tout entier aux travaux philologiques du droit romain, et son plus grand ouvrage, sous tous les rapports, fut ses *Notes sur Ulpien;* il y puisa tout ce dont il eut besoin pour expliquer les *Pandectes.* A cet égard il est incomparable ; mais on oublie trop souvent que Cujas faisait le plus grand cas de la Glose et de Barthole. Il en appelle fréquemment à la Glose et à l'homme qui eut la science la plus profonde, au moyen âge, en Italie, à Paul de Castre, qui cependant ne s'éleva jamais au niveau de Barthole.

Le peuple français, malgré sa légèreté, a toujours conservé sa nationalité, et il n'y a pas de droit moderne dans lequel on retrouve plus l'esprit de Barthole que dans le droit français. Quelques écrivains germaniques modernes ont seuls appelé barbare la méthode de Barthole, parce qu'ils ne la comprenaient pas ; toutefois elle pouvait être nommée ainsi en ce qu'elle ne s'accordait point avec le droit romain au point de vue philologique. Mais la méthode seule n'imprime pas une direction prépondérante aux pensées d'un siècle. La philologie n'est qu'une science auxiliaire, et elle ne saurait jamais aspirer à diriger une époque. Cujas, qui était un philologue avant tout et par-dessus tout, qui traitait de ce point de vue l'exégèse du droit romain avec autant de justesse que de précision, et dont les écrits révèlent nettement ce caractère (1), fut un esprit critique, comme son siècle fut une période critique, mais son caractère n'avait pas la fermeté de son savoir. Le meilleur historiographe de Cujas, Berriot Saint-Prix (2), raconte de Cujas que ce fut précisément à son époque que la plupart des jurisconsultes passèrent au protestantisme, et que lui-même, partageant complétement leur manière de voir, demeura néanmoins catholique, sans qu'on sache si ce fut par conviction ou par politique. Quoi qu'il en soit, ses rapports avec des hommes d'un caractère ferme et vigoureux, comme l'évêque de Montluc, et sa perspicacité politique le maintinrent, malgré sa méthode scientifique, dans la voie dont tant d'autres déviérent, et dans laquelle il persévéra, parce qu'il

(1) *Voy.* les trois premiers volumes de l'édition de Fabrot.

(2) P. 530.

suivait plus en pratique l'expérience que la théorie.

Cujas représente, dans l'histoire générale de la science, un membre de la seconde époque, celle où le moyen âge, arrivé à son terme, commençait une réforme de la science qui entraînait une réforme dans la foi, et revenait en arrière par la philologie, comme la science rebrousse chemin aujourd'hui par la philosophie. Les considérations suivantes peuvent servir à établir combien Cujas fut véritablement l'homme de son temps :

1° Il inaugura une nouvelle méthode d'interprétation du droit romain, et parvint à l'intelligence véritable du *Corps du Droit civil* par l'étude du droit antérieur et postérieur à Justinien, par la connaissance sérieuse des langues latine et grecque, par celle de l'archéologie et l'intelligence approfondie de tout ce qui était romain. Il lut d'abord et élabora les Institutes, puis les Titres (*Tituli*) d'Ulpien, les Sentences de Jules Paul, *Julii Pauli Sententiæ receptæ*, en même temps que les écrits grecs des temps anciens, rédigea des sommaires (*paratitla*) sur les Pandectes, des commentaires sur quelques titres et sur Africain. Puis il étudia le *Code Justinien* et s'appliqua surtout à reconnaître l'histoire du droit impérial dans les trois derniers livres de ce Code; il arriva aux Novelles, et enfin il prouva par ses observations avec quel soin et quelle solidité il avait étudié l'ensemble. Ce sont les ouvrages qu'il publia lui-même, et c'est dans ce choix et cette exposition qu'on reconnaît toute la valeur de l'homme. Les sept autres tomes renferment ses œuvres posthumes et prouvent l'assiduité et l'immense érudition de ce savant.

2° Les dangers de sa direction philologique pour toute doctrine autre que celle du droit romain, dont le caractère est certain, se montrent dans son travail sur les *Libri Feudorum*. Ainsi, par exemple, il dit *ad l.* 30. D. *ex quibus causis : Et hic, quia possessio defuncti, quasi juncta, descendit ad heredes, id est* USUCAPIO; *valde errant doctores qui in hac lege* 30 *possessionem accipiant pro detentione sive usu rei, qui in facto consistit.* QUI TAMEN HODIE ERROR PLANE ABIIT IN MORES, *et* ABSQUE DUBIO *ex eo factum est ut receptum sit possessionem rerum hereditariarum, quæ est facti, ab ipso defuncto, protinus et ipso jure ad heredes transire, nec opus esse ad rem acquirendam facto et apprehensione heredis. Unde vox illa de* VIA COLLECTA : le mort saisit le vif, *quæ ducitur ex prava interpretatione horum verborum*, « *quia possessio quasi juncta descendit in heredem,* » *ubi tamen possessio non est* saisir, *ut vocant, sed usucapio, etc.*

Il méconnaît de même le droit germanique, au c. 1, 2, *de Causa propr. et possess.*, si les notes ajoutées aux Décrétales sont de lui. On voit par là combien déjà alors à la philologie s'unissait la philosophie malsaine qui est arrivée à son apogée de nos jours, et qui, quoique appuyée sur la connaissance parfaite des langues, a fait de la science du droit une véritable Babel, dans laquelle on s'appuie sur des principes depuis longtemps hors d'usage, et on considère comme droit reçu ce qui est pure opinion.

3° Quant aux rapports de Cujas avec le droit canon, il faut observer qu'il porta consciencieusement ses investigations philosophiques d'abord sur le droit canon en vigueur, et notamment sur les recueils des Décrétales dont Grégoire IX avait tiré son grand travail authentique. Antoine Augustinus avait fait imprimer d'abord sa *Collectio Innocentii III*, 1576, *Ilerdæ*, avec le recueil de *Bernardi præpositi Papiensis* et de *Joannes Gallensis.* Charles Labbé la publia

pour la seconde fois, avec des notes et des corrections de Jacques Cujas, Paris, 1609. On voit que les études de ce grand jurisconsulte portaient sur les sources mêmes du droit plus que sur les travaux du droit, ce qui était moins grave dans l'interprétation du droit romain que dans celle du droit canon, où il s'agissait de la pratique actuelle et vivante d'un droit nouveau. En effet le droit canon avait sa source immédiate dans les ordonnances de l'Église, et il ne s'agissait que de concilier le présent avec le passé. Mais Cujas voulait scruter le passé avant de penser au présent. Désarmer les abus, tel était le mot d'ordre de son temps; c'est pourquoi Cujas, dans son testament, recommande à sa femme et à sa fille de s'en tenir au texte pur des saintes Ecritures, sans commentaires, sans interprétation. D'ailleurs, en général, la fermentation de son siècle troublait souvent ses opinions sur l'autorité ecclésiastique; sa méthode était en contradiction avec les opinions de l'Eglise, d'après laquelle il est impossible que tout soit fondé sur la parole écrite.

On trouve aussi dans ses *Livres posthumes* des *Recitationes ad libros quosdam Decretalium*, dont le propre disciple de Cujas, Alexandre Scot, nia déjà l'authenticité. Cependant elles sont tout à fait dans le style et l'esprit des autres travaux et des opinions scientifiques de cet illustre légiste. Il y traite du second, du troisième et du quatrième livre des Décrétales.

Parmi les auteurs qui ont écrit sur les *Præcognita Juris canonici*, celui qui s'en rapporte le plus à Cujas est Doujat (*Doviatii Prænotiones Juris canon.*, lib. V, c. 8, edit. Schott, t. II, pars alt., p. 65 sq.).

Presque immédiatement après la mort de Cujas, en 1590, Papyre Masson publia sa vie; en 1775 Bernardi consacra un volume in-12 à sa mémoire; mais ce qu'on a écrit de mieux sur ce savant se trouve dans l'appendice à l'*Histoire du Droit romain* de Berriot Saint-Prix, Paris, 1821, qui recueillit tout ce qu'on put trouver encore en France de souvenirs sur ce grand homme.

Rosshirt.

CULDÉES. Le nom de culdée, en latin *colidei*, *celedei*, *cultores Dei*, vient de l'irlandais *ceile-Dae,* c'est-à-dire serviteur de Dieu, ou, d'après une autre version, ceux qui vivent en commun. On parle pour la première fois des Culdées d'Ecosse au milieu du neuvième siècle. C'étaient des chanoines qui, après avoir vécu en commun, sous une règle uniforme et un abbé ou prieur, soit dans la résidence même de l'évêque, soit dans d'autres églises, devinrent infidèles à leur institution, en renonçant à leur communauté et en prenant des femmes et des concubines. On voit aussi paraître des Culdées en Irlande et en Angleterre à partir du dixième siècle. A la fin le peuple donna ce nom à tous les prêtres; par conséquent les Culdées ne furent jamais des moines proprement dits, et ainsi, abstraction faite même de l'anachronisme, on ne peut pas faire des moines de S. Colomban, apôtre de l'Ecosse, des Culdées. Ainsi tombe de même l'opinion de ceux qui prétendent en faire une sorte de moines prêcheurs ou d'ecclésiastiques presbytériens rejetant l'autorité épiscopale et certains dogmes et usages catholiques.

Voy. l'art. Colomban; Goodall, *Introd. ad hist. Scot.*; *Antiquités de l'Église anglaise*, de Lingard; Döllinger, *Manuel de l'Hist. eccl.*, 1re éd., t. II, sect. I, p. 113—115.

Schrödl.

CULTE CHRÉTIEN, CATHOLIQUE. Nous parlerons dans cet article de l'*idée*, du *but*, de la *nécessité* et des *formes* du culte.

I. On entend par culte (de *colere*,

soigner, estimer, vénérer une chose ou une personne) l'honneur qu'on rend à Dieu par des actes de religion. Si, de temps à autre, on désigne par le mot culte tout le système religieux d'une Église, ce n'est pas une inexactitude; seulement cela prouve qu'on part de cette pensée qu'il ne peut y avoir de religion sans culte, et que celui-ci est un signe caractéristique et distinctif de celle-là. Le *culte chrétien* comprend l'ensemble des actes religieux et des symboles de foi ordonnés par le Christ et l'Église, servant à manifester et à perpétuer la religion, c'est-à-dire la foi et la vie des communautés chrétiennes, en même temps qu'à leur communiquer les grâces divines et à entretenir leur commerce intime et vivant avec Dieu en Jésus-Christ.

Telle est l'idée complète du culte catholique; il a, par conséquent, une partie *représentative*, une partie *morale*, et une partie *mystique* ou *sacramentelle*. Il est important de concevoir l'idée du culte sous ce triple rapport; car une manière de voir partielle, une théorie exclusive et restreinte serait dangereuse dans la pratique.

La manifestation actuelle, la réalisation pratique du culte ou des actes et des formes du service divin constitue la *liturgie* (1).

Le culte chrétien tient ses éléments fondamentaux, ses parties essentielles, du Christ et des Apôtres eux-mêmes, qui, en même temps qu'ils instituèrent le culte nouveau, abolirent le culte des sacrifices et toute la loi cérémonielle de l'Ancien Testament (2).

Cependant il ne faut pas conclure de là que le culte judaïque dut être absolument sans aucune influence sur la formation et l'organisation du culte chrétien. Le contraire ressort de la nature des choses, l'Ancien Testament étant l'introduction historique du Nouveau, et leurs rapports étant nécessairement celui du principe à sa conséquence, de la base de l'œuvre à son couronnement. Le culte chrétien put même adopter certaines formes du paganisme, toutes les fois que ces formes correspondaient à un sentiment naturel et vrai, à un besoin humain et universel. En adoptant les formes soit judaïques, soit païennes, il n'y avait qu'à leur donner une valeur, une portée, un sens chrétiens. Quoique le culte ordonné par le Christ et les Apôtres comprît toutes les parties essentielles, il était cependant dans la nature des choses que ce culte ne pût pas se manifester complétement dès les temps apostoliques. Lorsque la vie de l'Église était encore à son origine et comme dans son germe, le culte ne pouvait avoir atteint l'apogée de son développement; il ne pouvait y parvenir qu'avec le temps; il lui fallait le concours des circonstances extérieures et des moyens de réalisation; il lui fallait une existence positive, une vie libre et assurée. Cette organisation progressive du culte eut lieu presque tout entière durant les six premiers siècles : elle fut plus intérieure dans les trois premiers, plus extérieure dans les trois derniers, depuis Constantin le Grand jusqu'à Grégoire le Grand. Elle se fit sous les auspices de l'Église, chargée par le Christ de la diriger, moins par des ordonnances ecclésiastiques formelles que par le développement naturel des choses, par la manifestation spontanée de la foi et de la vie religieuse, par le mouvement même des besoins de l'esprit chrétien. Il résulta de ce mouvement libre et spontané que, à côté de l'unité dans les choses essentielles, maintes diversités s'introduisirent dans les choses purement extérieures et temporelles, qu'on vit même se produire à la longue des formes moins convenables et moins dignes, surtout à partir

(1) *Voy.* LITURGIE.
(2) *Hébr.*, 9, 10; 13, 10. *Act.*, 15.

du moment où, Constantin ayant donné la liberté à l'Église, l'art prit une plus grande part au développement des formes religieuses. Ces abus nécessitèrent de temps à autre, de la part des évêques et des Papes, certaines mesures de réformes, comme celles qu'entreprirent dans l'Église d'Orient S. Basile et S. Chrysostome, dans l'Église d'Occident S. Ambroise, Gélase, S. Léon le Grand, et surtout, à la fin du sixième siècle, S. Grégoire le Grand. Le moment où ce Pape ordonna cette réforme importante était bien choisi. La vie chrétienne et ecclésiastique avaient parcouru tous les degrés qui pouvaient avoir une influence décisive sur la formation et l'organisation du culte. Grégoire le Grand conserva l'ancienne liturgie dans son essence, reprit quelques usages tombés en désuétude, ajouta quelques parties nouvelles, modifia les unes, abrégea ou abolit totalement les autres. Il y eut très-peu de chose à ajouter dans la suite, notamment quant au cycle des fêtes et à la liturgie de S. Grégoire le Grand, et le rite romain actuel est resté ce qu'il fut alors. Charlemagne contribua beaucoup pour sa part à l'œuvre des évêques à cet égard. A dater de Grégoire VII on peut considérer la propagation du rite grégorien comme achevée en Occident. Quoique le culte catholique forme de cette manière un ensemble grandiose et complet, il est toutefois dans la nature des choses qu'on ne doit pas le considérer comme un tout absolument clos et terminé; car on ne peut poser des limites à l'action de l'esprit qui se meut dans l'Église, qui anime ses formes, soutient et développe sa vie.

II. Le *but* du culte catholique ressort de l'idée du culte.

Quel est le but des temples et des autels catholiques? Pourquoi y prie-t-on en commun? Pourquoi y entend-on résonner des hymnes sacrés? Comment les cérémonies représentent-elles visiblement les faits et réalisent-elles les mystères les plus sublimes de la religion? Pourquoi ployons-nous humblement les genoux, inclinons-nous la tête, joignons-nous les mains, élevons-nous de pieux regards vers le Ciel? Pourquoi sanctifions-nous les dimanches et jours de fête?

C'est d'abord pour prier et adorer le Tout-Puissant; puis pour exprimer notre dévotion en général, et en particulier le sentiment de notre culpabilité, de notre dépendance à l'égard de Dieu; celui du besoin que nous avons de son secours, de notre désir d'entrer en union avec lui; c'est pour exprimer au Seigneur, source de toute vie, principe de tout bien, la reconnaissance que nous inspirent les dons de sa grâce et ceux de la nature; c'est pour représenter publiquement et solennellement l'Église, la communauté des fidèles, pour proclamer librement et ouvertement que nous sommes Catholiques, que nous pratiquons la foi et vivons de l'esprit de la grande communauté chrétienne; pour nous sanctifier nous-mêmes et édifier les autres; pour maintenir et perpétuer la foi et la vie, la dévotion et la piété chrétiennes, l'esprit de communion ecclésiastique; pour faire respecter l'autorité de l'Église et l'influence de la religion; c'est enfin pour exprimer, réaliser notre commerce vivant avec Dieu et Jésus-Christ, en un mot, pour prendre part à la Rédemption. Ainsi le culte catholique n'est pas seulement l'institution ordonnée par le Christ et les Apôtres pour que nous adorions Dieu en esprit et en vérité, pour que nous représentions, maintenions, perpétuions la foi et la vie chrétiennes; il n'est pas seulement la religion manifestée; il est encore le fait vivant, actuel, perpétuel de l'Incarnation, de la Révélation, de la Rédemption et de la réalisation de ces

mystères dans l'Église et dans chacun de ses membres ; il est le moyen d'union de l'esprit humain avec l'Esprit divin ; il est la célébration de la présence vivante et réelle de Jésus-Christ dans son Église et parmi ses fidèles, et, par là même, la manifestation actuelle et visible de l'Église. C'est précisément par son élément sacramentel ou mystique que le culte catholique reçoit sa consécration et sa vertu ; cet élément vivifie, unit et complète tous les actes de ce culte, à la fois figuratif et réel, symbolique et substantiel.

III. Il n'est plus difficile, d'après ces considérations, de faire comprendre la *nécessité* du culte et de ses formes extérieures.

La première et plus intime preuve de ette nécessité ressort d'abord de ce que culte chrétien a été, dans son essence t ses parties intégrantes, ordonné par Christ et les Apôtres.

Puis il est dans la nature de l'homme exprimer et de réaliser au dehors les nvictions vivantes dont il est animé, s sentiments vifs et profonds dont son eur est rempli. Le culte est donc une cessité psychologique : ou il y a une igion, il y a nécessairement un culte. n'y a pas de vie religieuse sans une me qui la révèle, sans des pratiques érieures qui la manifestent. Abel et n offrirent à Dieu les dons du sacrifice ır exprimer leur dépendance, leur ration, leur gratitude, et il n'est pas coin si reculé que ce soit du monde en où nous ne nous heurtions contre débris d'un temple, contre les ruines autel. Si cela est vrai de la religion énéral, combien à plus forte raison a religion chrétienne, qui devra néairement se réaliser dans les formes culte, puisque le Christianisme est apport vivant et *personnel* des étiens avec Dieu, se manifestant par rdentes inspirations de l'amour et piété. Cet esprit de foi vivante et spontanée, de dévouement et d'abnégation, qui a créé dans l'Église catholique les institutions les plus bienfaisantes, qui inspire de perpétuels sacrifices à ses fidèles, qui a produit l'héroïsme des martyrs et animé les saints et les âmes pieuses de tous les temps, communique aussi à l'art une vertu créatrice et sublime, et pousse le Chrétien à joindre à la dévotion du cœur le dévouement sincère et réel de toute sa personne.

Ainsi sont rétorqués d'eux-mêmes les reproches adressés à la partie *extérieure* du culte chrétien, c'est-à-dire, car c'est même chose, au culte lui-même. « Le culte du Christianisme, dit-on, doit être spirituel ; il est l'adoration en esprit. A quoi bon des formes extérieures, des usages sensibles, là où il s'agit de l'intérieur, de l'esprit même ? » Sans doute, Dieu est esprit, et nous devons l'adorer en esprit et en vérité, c'est-à-dire que notre adoration doit s'accomplir dans le sanctuaire intime de l'esprit et ne pas être un culte purement extérieur et cérémoniel. La cérémonie extérieure, la forme, ne doit être que l'expression, le signe, le revêtement de la dévotion intérieure, de la piété véritable ; c'est en cela que consiste la spiritualité du culte chrétien. Mais la nature humaine réclame impérieusement des formes, elle demande des actes extérieurs. Dieu est esprit, mais l'homme n'est pas esprit ; il a seulement un esprit ; l'esprit et la matière se pénètrent et s'unissent en lui. De même que l'homme ne peut être sans religion, la religion de l'homme ne peut être sans forme extérieure. Dès que le divin pénètre dans le monde humain, il faut qu'il s'humanise, s'incarne, se revête de voiles sensibles, pour révéler son existence et s'approcher de l'esprit de l'homme. Un culte divin dépouillé de formes sensibles, de cérémonies extérieures, d'actes visibles et palpables, ne peut pas satisfaire l'homme pratique, ne répond pas au

besoin de son cœur, ne remplit pas sa destination. En outre, le caractère officiel et commun du culte rend les formes et les cérémonies absolument indispensables.

Si la nécessité du culte est établie en général par ce que nous venons de dire, elle ressort encore du but spécial des diverses parties du culte considéré en détail.

L'adoration entraîne nécessairement les actes publics et extérieurs du culte; car comment concevoir l'adoration et le respect dus à Dieu sans manifestation sérieuse et publique, puisque l'homme, dans la plénitude de son sentiment, en face de l'infini, doit éprouver l'irrésistible besoin d'exprimer au dehors sa reconnaissance et son amour? et comment la religion, l'Église, l'esprit de communauté chrétienne s'exprimeront-ils publiquement, si ce n'est par le culte? Quel autre moyen y a-t-il pour que la religion obtienne, maintienne et perpétue dans la conscience des fidèles son autorité, ses dogmes et ses prescriptions? Comment, sans culte, obtenir et entretenir parmi eux l'édification, la piété, l'esprit social? C'est du culte que naissent en général les sentiments religieux du peuple; sans lui nulle piété ne s'élève dans le cœur de la communauté. Comment enfin se réalisera le commerce entre Dieu et l'homme? comment la grâce de Jésus-Christ se communiquera-t-elle actuellement au fidèle? comment celui-ci arrivera-t-il à la conscience, à la certitude de son rapport avec Dieu par la grâce, sans des faits extérieurs, des cérémonies positives, des actes ordonnés par Jésus-Christ, en un mot, sans les réalités sensibles, visibles et parlantes du culte extérieur?

IV. Quant à ce qui concerne le *plan* et l'*organisation* du culte chrétien et ses formes, dont les éléments fondamentaux sont la *parole*, l'*action* et le *symbole*, il adopte toutes les formes qui peuvent servir à réaliser son but, qui sont en rapport avec l'esprit du Christianisme, avec les prescriptions du Christ et des Apôtres, avec la vie et la volonté de l'Église, avec la nature de l'homme.

De plus il faut que les formes du culte chrétien aient toujours quelque chose d'intime et de vivant, qui ramène à l'intérieur, et qu'elles ne soient que des expressions, des signes, des véhicules, des revêtements de l'élément substantiel, spirituel et divin de la religion. La forme n'ayant de valeur que par l'esprit qui l'anime, les formes du culte doivent être significatives, vraies, naturelles, simples, nobles, dignes, calmes, sérieuses, intelligibles, ecclésiastiques. Car c'est dans la religion que le culte a sa racine; c'est de la religion qu'il naît et procède; il n'est que la religion révélée en un fait vivant; sa forme est donc nécessairement déterminée par la nature, l'esprit, les propriétés de la religion et de l'Église auxquelles il appartient.

Le culte a donc, comme la religion dont il dérive, quelque chose de *stable* et *d'immuable*, surtout dans sa partie sacramentelle. Mais, comme les formes du culte dépendent aussi de la nature et des qualités de l'homme et sont déterminées par sa tendance pratique, il est évident que cette stabilité ne peut pas être absolue dans tous les sens, et que les formes du culte sont susceptibles, selon le besoin des temps, de modifications, de changements, de variations. Toutefois on ne saurait agir avec trop de réserve, de calme et de prudence, même lorsqu'il n'est question que des formes les moins essentielles, quand on doit entreprendre des réformes liturgiques, réformes qui d'ailleurs en elles-mêmes sont bien plus rarement nécessaires qu'on ne le prétend en général. Cette prudence, ces précau-

tions, ce calme ont toujours été observés dans l'Église catholique, en même temps qu'elle a laissé la liberté suffisante au développement légitime des vrais besoins des fidèles. Car, quoique le culte catholique soit le même aujourd'hui qu'autrefois dans ses parties essentielles, dans ses formes principales et dans sa totalité, il a cependant adopté avec le cours des temps diverses modifications; et ce libre mouvement, qui admet ce qui est nécessaire et se prête aux exigences temporaires, tout en maintenant invariable ce qui ne doit pas changer, est un des caractères qui distinguent le culte de l'Église romaine de celui de l'Église gréco-orientale, comme il se distingue du culte protestant par la grandeur de ses cérémonies et la sublimité de ses symboles, par les formes libres et sereines de ses solennités, par le moment suprême de l'adoration et par l'efficacité de sa partie sacramentelle. Il n'est pas un point de la religion, pas un besoin de l'homme auquel ne répondent un acte liturgique, une cérémonie du culte catholique, ennobli à la fois par le sens profond de la forme, le charme que leur prêtent les arts, et le respect qu'inspire leur antiquité. Cf. CÉRÉMONIES.

LÜFT.

CULTE DE LA NATURE. *Voy.* CULTE DES IDOLES.

CULTE DE LATRIE, DE DULIE, D'HYPERDULIE. On créa, au moyen âge, les mots de *cultus latriæ*, *duliæ*, *hyperduliæ*, pour éviter toute confusion et tout malentendu entre l'adoration due à Dieu et l'honneur rendu aux saints. On entendit par culte de latrie (λατρεία) et on entend toujours par là l'adoration qui n'appartient qu'à Dieu; par culte de dulie (δοῦλος, serviteur), le respect rendu aux saints et aux anges, et enfin par celui d'hyperdulie (ὑπέρ, par-dessus) le culte spécial rendu à la très-sainte Vierge Marie. Cf. SAINTS.

CULTE DES ANGES, DES SAINTS *Voy.* ANGES, SAINTS, et CULTE DE LATRIE.

CULTE DES IDOLES. La chute primitive de l'homme, qui prit sa source dans la perversion de sa volonté, c'est-à-dire dans le fait du péché, produisit, par suite même des rapports intimes existant entre toutes ses facultés, la perversion de son intelligence, faite pour connaître Dieu, comme sa volonté était destinée à le servir. En perdant la pureté de la vie morale l'homme perdit nécessairement la sérénité de sa vue intellectuelle; l'idée de Dieu s'obscurcit dès que se fut affaibli l'amour; il ne vit plus la vérité quand il ne goûta plus le bien. Or, toutes les fois que l'homme tombe et se sépare de Dieu, il s'unit à la nature. Sans Dieu la vie de l'homme est captive de la nature sensible, finie et extérieure. Cependant l'homme, ne pouvant perdre absolument l'idée de Dieu, même quand il est sous l'influence prédominante de la nature, pose l'idée de Dieu dans les objets extérieurs et cherche le Créateur dans les créatures; il transfère aux créatures multiples et corruptibles l'honneur dû au Dieu incorruptible (1).

Mais il ne s'arrête pas dans sa chute. L'homme, en vertu de sa nature physique, sent le besoin de représenter la Divinité en un symbole, afin de la rendre en quelque sorte présente à ses yeux et de s'en rapprocher par tous ses sens; et moins sa religion est pure et vraie, moins il conserve la conviction que le symbole n'est qu'un symbole, c'est-à-dire un signe, un type de l'idée de Dieu, et non Dieu même. Cette différence lui échappe; le symbole et ce qui est symbolisé se confondent; le divin s'identifie avec son image; l'homme se figure que Dieu demeure dans son image,

(1) *Ps.* 105, 20. *Jérém.*, 2, 11. *Rom.*, 1, 23 *Voy.* IDOLATRIE.

que Dieu agit par cette image ; il prend l'image pour Dieu même. — De plus, à chaque degré de son développement religieux l'homme a besoin d'une autorité à laquelle il puisse rattacher sa vie morale et religieuse, qui sanctionne ses actions. Tel l'homme est en lui-même, tel il se représente l'autorité qu'il réclame et redoute à la fois. Il reflète son état intérieur dans l'idéal qu'il se crée ; il cherche un dieu qui corresponde à ce qu'il est en lui-même ; comme il ne le trouve nulle part, son imagination, corrompue par les passions de son cœur, s'en fait un ; elle réalise son œuvre en une image, εἴδωλον, qu'il répute divine, le divin même, et c'est là le faux dieu, l'idole proprement dite.

Dieu est l'être qui est de lui-même : cette éternelle affirmation est l'absolue vérité; l'idole forgée par l'homme est le faux, le néant, la vanité, le mensonge. Dieu est le Dieu absolument vivant et agissant, qui se révèle dans la création; l'idole est l'être sans vie, sans mouvement et sans efficacité, l'être mort. C'est pourquoi l'apôtre S. Paul désigne, en face du Dieu vrai, Θεὸς ἀληθινός, et de la vérité de Dieu, ἀλήθεια τοῦ Θεοῦ, l'idole comme le mensonge, ψεῦδος, c'est-à-dire comme une chose sans réalité (1). Il nomme les idoles païennes, en opposition avec le Dieu vivant, Θεὸς ζῶν (2), des existences vaines, μάταια (3). Ce sont ces prédicats que l'Écriture a en vue lorsqu'elle dit : « Tous les dieux des païens sont de faux dieux (4). » L'hommage rendu à un pareil être constitue le culte des idoles ou l'*idolâtrie*, εἰδωλολατρεία.

De même que l'idolâtrie est née de l'oubli pratique de Dieu, de même, en sens inverse, c'est des suites de cette aberration de l'homme détourné de Dieu et adonné à la foi des idoles qu'est née la complète perversion, l'entière corruption de l'homme ; le culte des idoles achève la démoralisation, qui l'entraîne jusqu'aux passions contre nature. La corruption morale du paganisme est, suivant la sainte Ecriture, le produit de l'idolâtrie, et celle-ci est désignée comme le culte du diable, le diable étant le père du mal (1). La différence entre l'idolâtrie et le culte des idoles n'est, du reste, pas toujours observée, et l'on prend souvent l'une pour l'autre.

Si après cette genèse de l'idolâtrie nous la considérons dans les principales formes dont il est question dans l'Écriture, nous distinguerons :

I. Le CULTE DE LA NATURE, par lequel l'homme honore les forces élémentaires et leurs phénomènes comme divins. A ce culte appartiennent :

1° La *litholâtrie* ou le culte des pierres, des pierres avec des inscriptions, אֶבֶן מַשְׂכִּית, nommées *Bétyles* chez les Grecs (de בֵּית־אֵל, et non de βαίτη, peau) (2), sur lesquelles étaient représentés des reptiles ou des quadrupèdes (3) ;

2° La *dendrolâtrie* ou le culte des arbres, tel qu'il paraît dans le culte d'Aschera, אֲשֵׁרָה. D'après les recherches de Movers (4), Aschera ne doit pas être confondue avec Astarté, de même qu'elle n'est pas exclusivement Vénus, l'étoile du bonheur. C'est plutôt une ancienne idole cananéenne (5), une divinité féminine représentée soit par une co-

(1) I *Thess.*, 1, 9. *Rom.*, 1, 25. Cf. *Gal.*, 4, 8 I *Cor.*, 8, 4 ; 10, 4.
(2) I *Thess.*, 1, 9.
(3) *Act.*, 14, 15.
(4) *Ps.* 95, 5. I *Par.*, 16, 26. IV *Rois*, 18, 33, 34. II *Par.*, 32, 13-15. *Isaïe*, 36, 18. *Jérém.*, 2, 28 ; 10, 3, 4, 5, 8 ; 16, 19, 20. *Ps.* 115, 4-8. *Baruch*, 6. *Sag.*, 14.

(1) I *Cor.*, 10, 20, 21. *Apoc.*, 9, 20. *Deut.*, 32, 17. *Rom.*, 1. 25-28. I *Cor.*, 10, 7, 8. II *Cor.*, 12, 21. *Sag.*, 14, 21-31.
(2) *Lév.*, 26, 1. *Nombr.*, 33, 52.
(3) *Ézéch.*, 8, 10-12.
(4) *Phœnicie*, I, p. 560-584.
(5) *Exode*, 34, 13.

lonne de bois ou un tronc d'arbre tout droit (אֲשֵׁרָה = ὀρθία, la droite), soit (comme il ressort de II Paralip., 15, 16, où מִפְלֶצֶת = *pudendum*) par un phallus, comme symbole de la force productive et génératrice de la nature. Aschera serait donc l'idole d'une déesse de la nature, principe de la vie physique. Il est certain que la planète Vénus lui était aussi consacrée comme un astre favorable à la fécondité et au développement de la vie animale; mais la signification tellurique l'emportait sur le sens sidéral. Cette idole était d'ordinaire placée dans des bocages, sur des collines ou des monticules artificiels élevés dans ce but, et elle était principalement adorée dans le royaume schismatique d'Israël (1); mais elle le fut aussi dans le royaume de Juda (2), et le roi Manassès la mit dans le temple (3), d'où Josias l'enleva (4). Dans l'origine on l'adorait seule; plus tard on l'adjoignit à d'autres idoles, et surtout à Baal, sur l'autel duquel on la posait (5). Son culte était mêlé d'abominables débauches (6), dont les profits lui étaient offerts en sacrifice. Ce mode d'adorer les idoles n'était pas rare (7).

II. Le CULTE DES ANIMAUX proprement dit, tel qu'on le voit chez les Égyptiens et qui ne se trouve pas chez les enfants d'Israël. On n'y rencontre qu'un culte d'animaux symboliques. Le veau d'or, que les Israélites adorèrent dans le désert, en l'absence de Moïse, n'était que le symbole de Jéhova. Ce culte fut renouvelé, lors du schisme du royaume d'Israël, par Jéroboam (1). Il était contraire à la loi (2), et, comme il n'était séparé de l'idolâtrie proprement dite que d'un pas, les Prophètes en détournaient énergiquement le peuple qui les écoutait (3). Il faut compter parmi ces animaux symboliques le serpent d'airain nommé *Noéhestan*, qu'Ézéchias, en purgeant la Judée du culte des idoles, détruisit avec les autres, parce qu'on avait commencé à honorer ce serpent comme un dieu, probablement comme symbole du dieu qui guérit (4).

III. L'ASTROLATRIE ou le culte des astres, nommé aussi *sabéisme* (de צָבָא, c'est-à-dire armée des corps célestes en mouvement).

Les merveilles d'un ciel magnifiquement étoilé, la magie de la lumière sidérale, la marche mystérieuse et paisible des étoiles au milieu du silence de la nuit, l'immuable régularité de leur perpétuel mouvement, leur influence sur la terre, d'où l'homme conclut volontiers leur influence sur la destinée humaine, l'action bienfaisante de leur lumière et la chaleur vivifiante du soleil, — tels sont les motifs qui portèrent le sentiment religieux de l'homme de la terre vers le ciel et ses prodiges, pour y trouver et adorer la Divinité.

Ce culte peut être double : ou bien c'est l'ensemble de la lumière des astres qui est adorée comme tel, et c'est la pure astrolâtrie; ou bien l'esprit de l'homme prend les astres isolés les uns des autres, dans leurs propriétés particulières, les conçoit et les représente dans des images, des idoles, et alors son culte est l'idolâtrie proprement dite. Les deux formes se présentent chez les Hébreux infidèles. Le culte des astres sans image est désigné dans les passages sui-

(1) IV *Rois*, 13, 6; 17, 10, 16.
(2) III *Rois*, 14, 23. *Jérém.*, 17, 2.
(3) IV *Rois*, 21, 7.
(4) IV *Rois*, 23, 6.
(5) *Juges*, 3, 7. III *Rois*, 16, 32, 33; 18, 19. IV *Rois*, 17, 16; 23, 4.
(6) III *Rois*, 14, 23, 24. IV *Rois*, 23, 7.
(7) *Deut.*, 23, 18, 19. *Ézéch.*, 16, 31. *Jérém.*, 3, 1, 2, 3. *Osée*. 4, 11-15. *Mich.*, 1, 7. *Bar.*, 6, 42, 43.

(1) III *Rois*, 12, 18-33.
(2) *Exode*, 20, 4; 32, 1. *Nombr.*, 4, 15.
(3) III *Rois*, 13. *Osée*, 8, 5, 6; 10, 5, 6; 13, 2.
(4) IV *Rois*, 18, 4. Cf. *Nombr.*, 21, 8, 9.

vants : Deut., 4, 19; 17, 3; IV Rois, 17, 16; 21, 3; 23, 5; II Paral., 33, 3, 5; Jér., 19, 3. Il n'est fait mention que des objets nécessaires à ce culte, des chevaux et des chariots du soleil (1), sans aucune allusion à une idole particulière. Le culte consistait à tourner la face vers l'Orient, à approcher un rameau de ses narines, à invoquer les astres (2) et à leur offrir de l'encens (3).

Ce culte des astres se faisait à ciel découvert, comme on peut le conclure des textes de l'Écriture (4). On dressait des autels à l'armée céleste, non-seulement à l'entrée des temples, mais sur les toits des maisons. C'est à ce culte qu'appartient celui de la reine des cieux, de la Lune (מְלֶכֶת הַשָּׁמַיִם), en l'honneur de laquelle les hommes allumaient des feux dans les rues, les femmes cuisaient des gâteaux, et à laquelle on offrait aussi de l'encens et des libations (5).

A la seconde forme, c'est-à-dire au culte des astres figurés par des images, appartiennent :

1° *Baal* (6);

2° *Moloch* (7);

3° Le *Chijun* (*Rempham* dans les Septante) כִּיּוּן (8);

4° *Thammus*, תַּמּוּז, l'Adonis phénicien, dont, aux diverses saisons, on célébrait les fêtes, les Adonies, en sa qualité de soleil de l'équinoxe du printemps et de soleil de l'équinoxe d'automne, dont les rayons sont impuissants à l'entrée de l'hiver, et de soleil annuel mourant au terme de l'ancienne année pour renaître avec l'année nouvelle. Il y avait à Jérusalem même une fête consacrée à Adonis · des femmes le pleuraient comme le soleil de l'équinoxe d'automne (1); car le verset 1 du chapitre 8 d'Ézéchiel place la fête au cinquième jour du sixième mois, par conséquent au temps de la récolte des fruits. C'était donc la *fête des Morts* (Ἀφανισμός), à laquelle, au moins chez les Grecs, succédait bientôt la *fête de la Joie* (Εὕρεσις).

5° *Astarté* (2), divinité sidérale féminine. En outre les Hébreux se servaient encore pour leur culte idolâtrique d'autres statues taillées et fondues (3), qui toutefois ne sont pas autrement déterminées.

IV. L'ANTHROPOLATRIE, qui attribue la divinité à un homme vivant ou mort qu'on adore. L'homme arrive à cette forme quand il a compris, dans son culte de la nature ou des astres, l'idée de la divinité anthropologiquement, c'est-à-dire d'après les analogies humaines, par exemple de la distinction des sexes. Cette anthropologie conduit facilement à l'anthropomorphisme, qui transporte dans la Divinité la forme humaine, avec son développement physique, intellectuel et moral. Alors les dieux ont une histoire, comme on le voit explicitement dans la mythologie religieuse des Grecs (4). A mesure que le mythologue arrive à la conscience de lui-même, il acquiert la certitude que la nature et ses forces dépendent de l'esprit libre et qui a conscience de lui-même, que ce n'est pas l'esprit qui dépend de la nature, et qu'ainsi c'est l'esprit *personnel*, et non la nature impersonnelle ou la créature, qui est Dieu. Mais son erreur consiste, après avoir attribué la forme humaine à la Divinité, à transposer au contraire l'idée divine

(1) IV *Rois*, 23, 11.
(2) *Ézéch.*, 8, 16, 17.
(3) *Jérém.*, 19, 13.
(4) IV *Rois*, 23, 12. *Jérém.*, 19, 13. *Sophon.*, 1, 5.
(5) *Jérém.*, 7, 18; 44, 17-25.
(6) *Voy.* BAAL.
(7) *Voy.* MOLOCH.
(8) *Voy.* IMAGES CHEZ LES HÉBREUX.

(1) *Ézéch.*, 8, 14.
(2) *Voy.* ASTARTÉ.
(3) II *Par.*, 34, 4. *Ézéch.*, 6, 6.
(4) *Voy.* MYTHOLOGIE.

dans l'homme, à attribuer la personnalité divine et absolue à l'homme, qui est relatif, contingent et dépendant, en un mot à diviniser l'homme et à l'adorer comme Dieu. — L'anthropolâtrie ne s'élève donc encore pas dans son adoration au-dessus de la créature.

La source intime, le principe radical de ce phénomène est, d'une part, l'*orgueil* de l'homme : *Eritis sicut dii;* car quiconque divinise un homme divinise l'humanité, la nature humaine, par conséquent se divinise lui-même; d'autre part, c'est, en face de cet homme divinisé, la plus misérable et la plus basse *adulation* (1). L'orgueil et l'adulation sont innés au cœur humain; aussi cette idolâtrie de l'humanité est-elle la plus profondément enracinée de toutes. L'Écriture parle de cette anthropolâtrie dans les passages suivants: Rom., 1, 23; Act., 12, 22, 23; 14, 11-15; 28, 6; Sag., 14. A l'anthropolâtrie appartiennent aussi la doctrine panthéistique, d'après laquelle Dieu n'arrive à la conscience de lui-même que dans l'homme, ainsi que le culte du génie ou de la pure humanité. — Cf. IDOLATRIE CHEZ LES HÉBREUX.

WÖRTER.

CULTE DES SAINTS. *Voy.* SAINTS.

CULTE DIVIN. Dans le sens le plus strict le culte divin consiste à honorer et adorer Dieu par la foi. La prédication et la catéchèse, prises strictement, n'appartiennent point au culte, car elles ont pour but d'instruire et d'édifier, mais elles n'ont pas pour objet de prier et d'adorer. L'assemblée des fidèles n'assiste pas au culte divin pour s'instruire, mais pour s'unir avec Jésus-Christ en Dieu.

Dans un sens plus étendu les pratiques ascétiques et les œuvres de miséricorde sont des parties intégrantes du culte, en tant qu'elles sont accomplies pour l'amour de Dieu et pour servir et honorer Dieu.

Le centre et le sommaire, le foyer et le résumé du culte divin est le saint sacrifice de la messe, dans lequel l'œuvre de la rédemption du Christ se renouvelle réellement et actuellement par un grand prodige, et auquel s'associent les prières du prêtre et des fidèles.

Mais on compte aussi parmi les cérémonies du culte divin d'autres prières et d'autres exercices de piété, comme le chant de l'office canonial, la récitation du bréviaire, les vêpres et les litanies, les matines, l'exercice du Chemin de la Croix, la visite des églises le vendredi saint, les processions, les pèlerinages, la vénération des saints, des images et des reliques, dont on ne peut séparer l'adoration de Dieu.

On distingue le *culte public* du *culte privé.* L'Église a réglé par sa liturgie les formes et les solennités du culte public; elle l'a relevé par les chants, la musique et toute espèce de pompe, et elle veut que la communauté des fidèles réunie y prenne part (1). Elle est dirigée en cela par la conviction expérimentale que les impressions venant du dehors réveillent, animent et enflamment la dévotion, et que la réunion des âmes dans un but commun agit puissamment sur chacune d'elles. Elle a régulièrement fixé pour la célébration du culte divin les dimanches et jours de fête, et a distribué ces fêtes, dans le courant de l'année, de manière à reproduire et renouveler annuellement, aux yeux de la communauté, l'œuvre de la Rédemption et l'histoire du Christianisme.

Le culte privé au contraire est simple, silencieux et recueilli. Le Christ nous y a invités lorsqu'il dit : « Quand vous voudrez prier, allez dans votre chambre, fermez-en la porte, et priez votre Père en secret, et votre Père, qui

(1) *Voy.* APOTHÉOSE.

(1) *Voy.* COMMANDEMENTS DE L'ÉGLISE.

voit ce qui se passe en secret, vous en rendra la récompense (1). »

La réforme a privé ses adhérents des formes principales du culte public en abolissant le saint sacrifice de la messe et en se rejetant presque tout entière sur la prédication. C'est là une des principales raisons pour lesquelles le culte des diverses sectes protestantes est si froid, et pourquoi le peuple y prend si peu de part.

Cf., quant à la partie liturgique, l'art. CULTE ; quant à la partie légale, l'art. EXERCICES RELIGIEUX, *religionis exercitium.*

SARTORIUS.

CULTE DIVIN CHEZ LES ANCIENS HÉBREUX ET LES JUIFS MODERNES (עֲבוֹדָה).

Nous trouvons des preuves d'un culte divin chez les Hébreux avant Moïse : ce sont des sacrifices, des vœux et des prières. La forme des cérémonies, le temps de leur accomplissement paraissent avoir été laissés à la discrétion du père de famille.

Il en est autrement à partir de Moïse. Il fixe dans ses IIe, IIIe et IVe livres, c'est-à-dire dans l'Exode, le Lévitique et les Nombres, les règles du culte hébraïque.

Le *sacrifice* en est le centre, et devient, au moyen des nombreuses dispositions du législateur, l'expression religieuse des situations morales les plus diverses. Cependant le sacrifice n'eut point lieu dans le désert, ce qui prouve qu'il n'est pas indispensable pour mener une vie agréable à Dieu. Un autre acte religieux ordonné par Moïse fut plus sévèrement observé : ce fut la célébration des jours saints, à la tête desquels se trouva le *sabbath.* L'interruption de tout travail rapportant un bénéfice faisait en même temps de cette célébration du sabbath une sorte de sacrifice. Entre le sacrifice et le repos religieux se trouve la *prière;* celle-ci toutefois ne ressort pas encore très-explicitement de la loi mosaïque, même si l'on rapporte, avec la Vulgate, de nombreux passages parlant de l'expiation du prêtre, כִּפֵּר, à l'intercession par la prière. Cependant il est certain que les Israélites priaient en particulier et en public (ainsi, Anne, mère de Samuël, prie devant le tabernacle). La pratique continue de la prière durant le culte public est bien établie à partir de David, qui, par le chant de ses Psaumes, accompagnés du son des instruments, contribua si efficacement à spiritualiser et à glorifier le culte hébraïque. L'exil y contribua encore davantage ; le souvenir de la patrie, le regret des solennités du temple s'exhala d'abord et finit par se résoudre dans les pratiques d'un culte destiné à remplacer le sacrifice interrompu. Les exilés se réunirent pour lire la loi de Moïse et prier en commun. Daniel avait soin en priant de se tourner vers Jérusalem. Au retour de la captivité le culte de la prière se maintint à côté de la prédication rétablie et du sacrifice de chaque jour. Quelques formulaires réglèrent la manière de prier ; le *schema* et le *schemone-esre* (1) sont les plus anciennes et les plus importantes de ces formules.

A dater de la ruine de Jérusalem par les Romains le culte du sacrifice fut complétement aboli, car il ne pouvait, d'après la loi de Moïse, s'accomplir qu'au lieu même choisi de Dieu, et le culte de la prière et de la prédication devint d'autant plus général et plus étendu. La coopération des Juifs les plus instruits et les mieux inspirés enrichit le livre de prières des Israélites des poésies les plus diverses et les plus remarquables. Chaque Israélite eut journellement une sorte de bréviaire à dire. Au temps du

(1) *Matth.*, 6, 6.

(1) *Voy.* THÉPHILLA.

second temple, depuis Esdras jusqu'au Christ, le culte des Hébreux dut être des plus magnifiques, dans le sanctuaire central de Jérusalem. La musique des lévites était assez complète et assez puissante pour vivifier les cérémonies et remplir le temple d'une harmonie émouvante. La multitude des visiteurs, venant aux grands jours de Pâque et de Pentecôte de toutes les parties de la erre, contribuait, par sa variété, son mpressement et l'agitation de sa fer-eur, à rehausser la solennité des fê-es (1). Le culte quotidien du second emple produisait aussi une profonde t édifiante impression ; il avait lieu de a manière suivante (2).

Les prêtres qui étaient de service dans temple devaient avoir passé la nuit récédente près du sanctuaire (dans le בית מוק, une sorte de cour voûtée, au ord du temple, auprès du mur du se-ond vestibule de la seconde avant-cour). deux heures à peu près (suivant no-e calcul) ils se levaient, et, après avoir ris un bain, ils se réunissaient pour mplir leurs fonctions. La première cupation était la purification de l'autel s Holocaustes au lever de l'aurore, ielquefois à la lueur des torches. n prêtre, monté sur le faîte du tem-e, annonçait l'heure du sacrifice du atin, selon l'heure du lever du so-il. Les prêtres amenaient l'agneau; les s le conduisaient à la place où il de-it être immolé, le sacrifiaient, re-eillaient le sang, purifiaient et ran-aient les morceaux destinés au sacri-e ; les autres cherchaient les vases et ustensiles du sacrifice dans les bâti-ents accessoires du temple.

Alors on ouvrait les portes des deux ant-cours, tandis qu'on purifiait l'au- de l'encens et qu'on préparait le chandelier à sept branches. Au moment où les deux dernières portes s'ouvraient résonnait le bruit des trompettes, et enfin, lorsque la grande porte de Nicanor, entre l'avant-cour des femmes et celle des prêtres, grinçait sur ses gonds, on immolait l'agneau du sacrifice quotidien (תמיד). Un temps assez long s'écoulait entre le moment de l'immolation et celui où l'on posait les morceaux du sacrifice sur l'autel. Cet intervalle était rempli par la prière en même temps que par l'offrande du sacrifice de l'encens sur l'autel d'or. L'autel était aspergé de sang. Les prières étaient dites par les prêtres qui n'avaient point de fonction actuelle à remplir pour le sacrifice. Les prêtres qui priaient se tenaient au sud-ouest de l'autel des Holocaustes. Ils étaient entourés par des lévites chantant des psaumes et par les représentants des fidèles laïques d'Israël ; car on ne laissait pas au hasard l'entrée des hommes de la nation dans le temple. Il y avait constamment une série marquée de représentants du peuple d'Israël qui devaient paraître au temple; on les nommait les hommes d'État, אנשי מעמר. Lorsqu'enfin on plaçait les morceaux du sacrifice sur l'autel, les prêtres en fonctions donnaient du haut des degrés de l'avant-cour la bénédiction prescrite (1). Le service était terminé par l'offrande du sacrifice non sanglant du Tamid et du sacrifice alimentaire du grand-prêtre. Le culte du soir se célébrait de la même manière.

CUMANS. Ce peuple des steppes de l'Asie fit à plusieurs reprises invasion en Hongrie et dans les pays circonvoisins, jusqu'au onzième siècle, mettant tout à feu et à sang. Il finit par être complétement battu par le roi Salamon (1070) et par S. Ladislas (1089). Celui-ci laissa aux Cumans captifs le choix entre

1) *Voy.* FÊTES JUDAÏQUES.
2) Conf. J.-Henri Othon, *Lex rabbinico-ilol.*, Genevæ, 1675, p. 134.

(1) *Nombr.*, 6, 24.

la servitude et l'adoption du Christianisme, et ceux qui préférèrent le Christianisme obtinrent des résidences dans la moderne Jazigie. Les Cumans demeurés chez eux réclamèrent avec rage leurs compatriotes captifs, et menacèrent d'une nouvelle invasion si on ne satisfaisait à leur désir; mais Ladislas les prévint, les attaqua vers le bas Danube, dispersa leur armée, tua dans un combat singulier leur chef Akos, et délivra ainsi pour longtemps le pays de leurs incursions.

L'archevêque de Gran, Robert, venait, en 1226-1238, de travailler à la conversion des Cumans, et le Pape Grégoire IX l'avait nommé légat apostolique de Cumanie et de Brodinie, en prenant les Cumans sous sa protection spéciale, lorsqu'une ambassade de ce peuple parut devant le trône de Béla IV, lui raconta que les Cumans avaient été battus par les Mongols, et demandaient, au nom de leur roi Kuthen, à s'établir en Hongrie. Béla accéda à leur désir et envoya une ambassade à leur roi, avec des ecclésiastiques chargés de convertir le peuple. C'est ainsi qu'en 1239 plus de 40,000 familles cumanes trouvèrent un asile en Hongrie, au grand déplaisir des habitants, et y demeurèrent sous la protection de Béla. Mais ils furent encore plus protégés par le roi Ladislas IV, surnommé *le Cuman*, à cause de la faveur qu'il leur accordait et du goût qu'il avait pour la beauté de leurs femmes. Les choses en vinrent à ce point que les Cumans même baptisés, bien loin d'adopter les mœurs chrétiennes des Magyares, firent adopter les leurs à ceux-ci, nuisirent bien plus qu'ils ne furent utiles à l'État, et firent cause commune avec les Grecs schismatiques.

Le Pape Nicolas III leur envoya des Frères Mineurs, ainsi que son légat, l'excellent évêque de Fermo, Philippe, qui parut, en 1278, en Hongrie, et, après bien des peines, obtint que le roi Ladislas prendrait des mesures décisives pour la régénération de son peuple. Les Cumans devaient renoncer au culte des idoles et aux usages idolâtriques, être baptisés, recevoir et suivre l'enseignement chrétien, échanger leurs tentes mobiles contre des demeures fixes, vivre dans des paroisses réglées, restituer aux églises et aux couvents ce qu'ils leur avaient enlevé, délivrer tous les esclaves chrétiens, ne plus répandre de sang chrétien, etc., etc. Deux chefs des Cumans promirent par serment, devant le roi et le légat, de parler à leur peuple et de l'engager à remplir toutes ces conditions ; seulement ils se réservèrent la liberté de continuer à se raser la tête, à se couper la barbe et à garder leur costume traditionnel. On leur assigna pour demeure fixe une région entre le Danube et la Theiss ; déjà Béla leur avait accordé au delà de la Theiss des districts, le long du Kœrœs (Transylvanie), entre le Kœrœs et le Maros, et du Maros au Témès. Les contrées dépeuplées par l'invasion des Mongols, dans ces parages, leur furent également assignées, à l'exception des domaines ecclésiastiques.

Malgré toutes ces mesures, un long intervalle s'écoula encore jusqu'au jour où tous les Cumans eurent adopté la doctrine et la loi du Christ; car, au milieu du quatorzième siècle, les Papes recommandèrent encore aux Frères Mineurs de prêcher l'Évangile aux Cumans et aux Tartares infidèles. Les descendants des Cumans continuent à demeurer dans la grande et la petite Cumanie.

Voyez Raynald, *Annales eccles.*, ann. 1227, n. 50; 1229, n. 60; 1231, n. 40; 1241, n. 21; 1264, n. 51; 1273, n. 12; 1279, n. 30; 1348, n. 24; Mailáth, *Hist. des Magyares*, t. Ier, 71, 86, 173, 234; Damberger, *Hist. synchr. de l'Égl. et du monde*, t. XI, 294.

SCHRÖDL.

CUMUL DES BÉNÉFICES. La possession simultanée par un ecclésiastique de deux ou plusieurs bénéfices (*cumulatio*, ou *pluralitas beneficiorum*) a été de tout temps défendue (1). Cependant cette défense n'est pas absolue, c'est-à-dire qu'elle ne s'étend pas dans toutes les circonstances au cumul de deux bénéfices. Comme cette défense est fondée sur l'hypothèse qu'un même individu ne peut en général remplir avec fidélité et conscience les obligations de plusieurs fonctions ecclésiastiques et que chaque fonction ecclésiastique est suffisamment dotée pour subvenir convenablement à l'entretien du bénéficier, — cette double hypothèse indique en même temps les exceptions possibles. C'est là-dessus que s'est établie la distinction entre les bénéfices compatibles, *beneficia compatibilia*, et les bénéfices incompatibles, *beneficia incompatibilia*. La possession simultanée de deux bénéfices est inadmissible, soit à raison de la résidence, *ratione residentiæ*, lorsque l'obligation de la résidence permanente rend impossible l'administration des deux bénéfices; soit à raison du service, *ratione servitii*, lorsque les deux fonctions demandent à être remplies en même temps; soit à raison de la subsistance, *ratione congruæ sustentationis*, lorsque l'un des bénéfices seul suffit pour assurer au bénéficier un revenu convenable.

Pendant longtemps le double bénéficier eut le droit d'option, *jus optandi*, c'est-à-dire le libre choix entre l'un ou l'autre des deux bénéfices auquel il devait renoncer (2). Le troisième concile de Latran (1179) renouvela la défense du cumul de plusieurs dignités ou de plusieurs cures par une même personne, et promulgua contre le collateur du second bénéfice le retrait du droit de collation, et, contre celui qui acceptait, la perte du bénéfice accepté (1). Innocent III modifia cette disposition, au quatrième concile de Latran (1215), en ce sens que celui qui possédait une dignité ou une fonction avec charge d'âmes, et qui acceptait un second bénéfice sans dispense du Pape, devait de droit perdre le premier, et, en cas de résistance, perdre, *ipso jure*, les deux bénéfices, et devenir incapable d'aucune prélature (2). Cette peine était encourue à dater du moment où quelqu'un avait obtenu la paisible possession de la seconde fonction (3).

Les lois ecclésiastiques déclarent fonctions absolument incompatibles deux dignités, deux emplois ayant charge d'âmes, une dignité et un emploi ayant charge d'âmes, que ce soit dans une même église ou dans deux églises différentes; enfin une cure et un bénéfice simple, quand tous deux obligent à une résidence permanente (4).

Mais on considère la réunion d'une simple fonction canoniale avec une fonction curiale, dans la même église, ou en général celle de deux bénéfices avec des fonctions diverses, et qui ne sont pas en collision, dans la même église, comme admissible (5); et le concile de Trente confirma ce cas exceptionnel, sous la condition qu'un seul de ces bénéfices ne donnerait pas au possesseur un revenu suffisant, que les deux n'obligeraient pas à une résidence permanente, et qu'il n'y aurait

(1) *Conc. Chalced.*, ann. 451, c. 10. *Conc. Nicæn. II*, ann. 787, c. 15; c. 3, 14 X, *de Præbend.* (III, 5).
(2) C. 4, X, *de Ætat. et qual. præfic.* (I, 14); c. 7, 14, 15 X, *de Præb.* (III, 5).

(1) C. 3, X, *de Cleric. non resid.* (III, 4).
(2) C. 54 X, *de Elect.* (I, 6); Sext., c. 32, *de Præb.* (III, 4).
(3) Clem., c. 3, 6, *de Præb.* (III, 2).
(4) C. 28 X, *de Præb.* (III, 5); Clem., c. 3, 6, *eod.* (III, 2); *Extrav. comm.*, c. 4, *eod.* (III, 2); *Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. 17, *de Ref.*
(5) Sext., c. 1, *de Consuetud.* (I, 4); Sext. c. 6, *de Præb.* (III, 4).

pas quelque autre incompatibilité entre eux (1). Hors ces cas prévus par la loi le Pape seul peut dispenser (2). Mais avec cette dispense, très-souvent, et notamment en Allemagne, des bénéfices incompatibles furent réunis et même deux évêchés possédés par une même personne. Le Pape Clément XII donna à cet égard des instructions restrictives (3). Lors même qu'une dispense papale a concédé le cumul de deux bénéfices incompatibles, l'Ordinaire est autorisé et obligé à se faire présenter cette dispense (4). A-t-il justifié de la dispense : le double bénéficier peut être mis en possession des deux bénéfices, mais il doit en même temps acquitter complétement les obligations attachées à ces deux bénéfices. — Si la dispense ne peut être légitimée, les deux bénéfices sont considérés comme vacants et doivent être concédés à d'autres; s'il y a doute, il faut en référer au Saint-Siége (5). Dans les décrets modernes d'érection des chapitres métropolitains de Gnesen et de Posen, et dans le concordat bavarois, la défense du cumul des dignités, canonicats et bénéfices qui obligent à résidence, est renouvelée et appuyée sur les lois ecclésiastiques antérieures relatives à la matière (6). Quelques exceptions, en vertu desquelles, au chapitre de Limbourg, dans le duché de Nassau, on peut cumuler certains canonicats avec des cures, sont autorisées par dispense papale. Cf. Bulle de circonscript., *Provida solersque*, du 16 août 1821, dans Weiss, l. c.

PERMANEDER.

(1) *Conc. Trid.*, sess. VII, c. 2, 4, *de Reform.;* sess. XXIV, c. 17, *de Ref.*

(2) C. 28 fin., X, *de Præb.* (III, 5).

(3) Clem. XII, *Instruct. pro secret. Brevium*, d. d. 5 jan. 1731 ; et *Instr. pro S. Congreg. consistor.*, d. d. 6 jan. 1731, tous deux dans Bened. XIV, *de Synod. diœces.*, l. XIII, c. 8, n. 7-9.

(4) *Conc. Trid.*, sess. VII, c. 5, *de Ref.*

(5) Sext., c. 3, *de Off. archid.* (I, 16).

(6) *Décr. d'érect. de Gnesen-Posen*, du 25 janvier 1830, dans Weiss, *Corp. Jur. eccles. hod.*, p. 109, 112. *Concord. Bavar.*, art. X, sect. 4; *ibid.*, p. 122.

CUNIBERT (S.), ou Chunebert, ou Hunebert, fut l'un des plus célèbres évêques de Cologne, avant l'érection de cette Église en métropole, au septième siècle.

Il en a déjà été question dans l'article COLOGNE (ÉVÊCHÉ DE). Nous n'avons que peu de détails sur lui, et la seule ancienne biographie qui en existe (imprimée dans les *Légendes* de Surius, au 12 nov.) n'est pas écrite par un contemporain du grand évêque, et a été rédigée tout au plus au dixième siècle. D'après cette biographie Cunibert naquit sur les bords de la Moselle, dans l'évêché de Trèves, de parents pieux, nommés Krallo et Régina ; il fut élevé à la cour de Dagobert Ier, roi d'Austrasie. Cette dernière assertion est positivement inexacte, car Dagobert n'obtint la couronne qu'en 622, et en 623 Cunibert était déjà évêque.

Mais ce qui est certain c'est que Cunibert était diacre à Trèves, et que le 25 septembre 623 il fut sacré évêque de Cologne. Deux ans plus tard nous le rencontrons dans un grand synode de Reims ; mais son activité fut surtout considérable lorsque, après la démission de S. Arnoul de Metz (1), en 628, il devint conseiller du jeune roi Dagobert Ier. Uni à Pépin de Landen il gouverna avec justice et vigueur l'Austrasie, tandis que Dagobert résidait dans le royaume de Neustrie, qui lui était aussi échu en partage, et il conserva ces hautes fonctions jusqu'à ce qu'en 633 Dagobert remit à son fils Sigebert III, âgé de trois ans, la couronne de l'Austrasie. Cunibert éleva ce jeune prince, qui fut plus tard compté au nombre des saints, et parvint à cimenter l'union de la noblesse et du clergé.

(1) *Voy.* ARNOUL (de Metz).

Rettberg (1) résume ainsi ce que l'histoire a conservé de la vie de Cunibert :

« Nous ne connaissons de son administration que la part qu'il prit à la commission qui, après la mort de Dagobert, en 638, fut envoyée à Compiègne pour partager les trésors du royaume et recevoir ce qui revenait à l'Austrasie ; la part qu'il eut, comme conseiller de Dagobert, à la fondation de plusieurs couvents, tels que Cougnon, Stablo et Malmedy. Il fut probablement le moteur de la mission de la Frise, en faveur de laquelle l'Église de Cologne reçut le château d'Utrecht, mission qui n'eut toutefois pas de notables conséquences. On lui attribue aussi l'acquisition ou la prise de possession de la ville de Soest, en Westphalie, au nom de l'Église de Cologne. » Après la mort de Sigebert, en 656, Cunibert se retira dans son diocèse, mécontent du nouveau maire du palais, Grimoald, fils de Pépin, qui envoya secrètement le fils mineur de Sigebert, Dagobert II, en Irlande, le fit passer pour mort, et chercha à disposer de la couronne en faveur de son propre fils. Cependant, dès la même année (656), Clovis II, roi de Neustrie, oncle du jeune prince toujours réputé mort, vainquit l'usurpateur et remit l'Austrasie à son fils Childéric II, en 658. Cunibert, quoique accablé par l'âge, fut obligé de diriger ce jeune prince jusqu'au jour de sa mort, arrivée le 12 novembre 663. Son corps fut déposé dans l'église de Saint-Clément, qu'il avait bâtie sur les bords du Rhin, près de Cologne, en faveur des bateliers, et on l'honora dès lors comme un saint, dont on célébra la fête le 12 novembre. L'archevêque Conrad de Hösteden fit, au treizième siècle, élever, à la place de la chapelle de Saint-Clément, l'église actuelle de Saint-Cunibert, qui est du style roman et qui fut terminée en 1248.

HÉFÉLÉ.

(1) *Hist. de l'Église d'Allemagne*, t. I, p. 537.

CURATELLE DES BIENS ECCLÉSIASTIQUES. *Voy.* ECCLÉSIASTIQUES (PROPRIÉTÉS).

CURATEUR. C'est l'administrateur, institué par l'autorité compétente, des biens d'une personne qui n'est pas capable ou n'est pas jugée capable de les administrer elle-même. On place sous curatelle les furieux, *furiosi*, les insensés, *amentes*, auxquels le droit nouveau ajoute les fous, *fatui*, ceux qui sont en démence, *dementes*, et d'autres faibles d'esprit, *mente capti*, et enfin ceux qui ont été judiciairement déclarés prodigues, *prodigi*. Les mineurs, *pupilli*, ont leurs tuteurs, qui administrent leurs biens ; mais, quand le pupille a une affaire litigieuse avec le tuteur lui-même ou doit soutenir un procès contre lui, ou lorsque le tuteur est légalement empêché d'agir en sa qualité, ou qu'il est accusé comme suspect, alors on nomme un curateur au mineur. Le mineur, *minor annorum*, n'a besoin d'un curateur que pour certaines affaires judiciaires importantes ; en général, pendant toute la durée de la minorité, il n'en a besoin que lorsqu'il le réclame lui-même ou que la loi civile le lui impose spécialement. D'après le droit canon ces curateurs sont irréguliers (1) tant qu'ils sont dans le cas de rendre compte, à moins qu'ils n'aient été institués par l'autorité ecclésiastique elle-même pour administrer les biens des individus ou des établissements qui sont soumis à la juridiction ecclésiastique. Celui qui appartient à l'état ecclésiastique pouvant, en acceptant une curatelle temporelle, entrer en collision avec des obligations ecclésiastiques, non seulement la loi de l'Église lui interdit

(1) C. un., X, *de Oblig. ad ratiocin. ordin.*, I, 19.

de se charger de curatelle ou de tutelle, mais la loi civile elle-même, depuis Théodose, l'exempte de cette obligation.

CURATUS. On nomme en droit canon *presbyter curatus* le prêtre approuvé par l'évêque, ayant charge d'âmes, *cura animarum*, soit qu'il exerce cette charge dans une étroite dépendance du curé et en son nom, soit que cette charge soit liée à une fonction ecclésiastique dont il a été canoniquement investi (*beneficiatus curatus*).

Voy. BÉNÉFICES et APPROBATION D'UN ECCLÉSIASTIQUE.

CURE (LA), nommée jusqu'au sixième siècle *titulus*, plus tard *parœcia*, plus habituellement *parochia*, titre, paroisse, église paroissiale, est un territoire géographiquement déterminé, dont les habitants sont attribués par l'autorité épiscopale à une église particulière, et confiés aux soins spirituels d'un prêtre institué d'une manière permanente dans cette église et subordonné à l'évêque. *Parochia*, disent unanimement les canonistes, *est certus territorii districtus, habens unum rectorem stabilem, cum potestate populum ibidem existentem regendi et judicandi, eique sacramenta aliaque divina administrandi* (1).

La division des diocèses en paroisses a pour but de faciliter le ministère pastoral (le soin des âmes), qui ne peut être exercé d'une manière régulière et permanente qu'autant que chaque prêtre a un nombre fixe de fidèles, auxquels il doit exclusivement ses soins, dont il répond, et qui, dans toutes leurs affaires religieuses, doivent exclusivement s'adresser à lui. Ce but des paroisses, qui est dans la nature des choses, a été légalement exprimé dès la fondation de cette bienfaisante institution (2), et le concile

(1) Ferraris, *Prompta Bibliotheca*, *s. v. Parochia.*

(2) C. unic., c. XIII, quæst. 1.

de Trente dit : *Mandat S. Synodus episcopis*, PRO TUTIORI ANIMARUM EIS COMMISSARUM SALUTE, *ut, distincto populo in certas propriasque parochias, unicuique suum perpetuum peculiaremque parochum assignent*, QUI EAS COGNOSCERE VALEAT, ET A QUO SOLO LICITE SACRAMENTA SUSCIPIANT (1).

Pour qu'une paroisse soit complétement constituée il faut les conditions suivantes :

I. *Un territoire* nettement délimité. De même que la délimitation ou la circonscription des diocèses est un privilége du Pape, la délimitation du territoire ou ressort des cures ou paroisses appartient exclusivement à l'évêque diocésain, et ne peut être légalement fixée sans lui, soit qu'en instituant une paroisse on crée des limites tout à fait nouvelles, soit qu'on ne fasse que modifier des limites déjà existantes (2). Si on peut démontrer que les limites d'une paroisse ont été fixées par l'autorité épiscopale, elles sont de droit public, *juris publici*, et ne peuvent être changées par la prescription. Ainsi quand, de bonne foi, un curé limitrophe aurait, pendant quelque temps que ce fût, rempli les fonctions de sa charge au delà des limites de sa paroisse, dans certaines parties d'une paroisse étrangère, jamais ces parties ne pourraient appartenir à sa propre paroisse, et la prescription n'aurait point lieu ici (3). Que si les limites de la paroisse ont été fixées non par l'autorité compétente, mais par la commune, par le curé ou par l'autorité civile, sans le concours de l'évêque, ou si l'on ne peut plus démontrer l'origine épiscopale des limites arrêtées, alors la prescription des limites est acquise par la possession de trente ans;

(1) Sess. XXIV, c. 13, *de Ref.*

(2) *Conc. Trid.*, sess. XXI, c. 4 ; sess. XXIV, c. 13, *de Ref.*

(3) C. 4, X, *de Parochiis*, 3, 29.

car, dans le c. 4, X, *de Parochiis*, 3, 29, la non-prescription n'est prononcée que conditionnellement : *Si fines legitima probatione vel alias indubitata fide constitit ecclesiastica* ORDINATIONE CONSTITUTOS. Ainsi, quand manque cette condition, la prescription ordinaire a son cours.

Quand il y a contestation sur la circonscription, toutes les preuves habituellement employées dans les procès civils peuvent être mises en avant pour établir l'origine épiscopale des limites. Les meilleures preuves sont les actes, documents et instruments qui ont été rédigés spécialement par l'évêque, lors de la délimitation originaire de la paroisse; puis les anciens livres, les chroniques, pourvu que les auteurs méritent quelque croyance, et celle-ci est établie quand on peut démontrer que leurs contemporains et les anciens leur ont accordé du crédit; enfin la preuve peut aussi être administrée par des témoins qui se souviennent avoir assisté à la délimitation primitive de la paroisse, ou en avoir entendu parler et en avoir acquis une connaissance traditionnelle certaine. Si l'on ne peut apporter une preuve décisive, capable d'agir sur la détermination du juge, les communes en litige doivent s'entendre à l'amiable (1).

Les limites des paroisses sont, en elles-mêmes, absolument indépendantes de la division politique du pays en communes, cantons, arrondissements, etc., comme la circonscription des diocèses et des provinces métropolitaines est indépendante de la division politique du pays (2). Cependant, comme les curés ont, dans leurs fonctions journalières, des rapports fréquents avec les autorités civiles, il est de l'intérêt d'une administration bien ordonnée qu'il y ait autant que possible, accord entre la circonscription ecclésiastique et la division politique de la commune, et ce principe, dans les temps modernes, a été généralement reconnu et observé lors de la délimitation des diocèses et des paroisses, de même qu'on a généralement admis que les autorités civiles ont le droit de participer à la circonscription des paroisses.

(1) C. 56, c. XVI, quæst. 1.
(2) C. 10, c. III, quæst. 6.

Les paroisses se divisent, suivant le caractère qui leur est assigné, en paroisses rurales et paroisses urbaines, *parochiæ rusticæ et urbanæ.* Les premières consistent ou en un seul grand village, ou en un village composé de plusieurs petites localités, hameaux, fermes, cours, chaumières, soit que les petites localités aient chacune leurs églises particulières (églises affiliées), dans lesquelles le curé de la localité principale est obligé de célébrer l'office divin à certains jours déterminés (1), soit qu'elles n'aient pas d'église spéciale et qu'elles restent formellement agrégées à l'église commune.

Les paroisses urbaines embrassent d'ordinaire tous les habitants d'une même petite ville; dans les villes plus étendues il y a plusieurs paroisses, délimitées d'après les principaux quartiers. — La question de savoir si les rues et les maisons situées hors des murs d'enceinte appartiennent à la paroisse n'est pas légalement résolue. C'est la coutume locale qui décide en ce cas; s'il n'en existe pas une bien établie, c'est l'analogie tirée du droit civil, d'après lequel les faubourgs font partie de la commune urbaine politique, qui tranche la question, sous condition cependant que le faubourg n'ait pas été constitué par l'évêque en paroisse indépendante (2).

(1) *Voy.* ÉGLISES AFFILIÉES.
(2) Cf. J.-H. Bœhmer, *Jus Paroch.*, sect. III, c. 3, § 6.

II. Chaque paroisse ou cure doit former une commune (*plebs*, *populus parochiæ assignatus*), c'est-à-dire qu'il faut que dans le district géographiquement limité il se trouve un nombre de fidèles qui soient soumis à la juridiction spirituelle du curé, et parmi lesquels les fonctions curiales s'exercent exclusivement. D'après les lois de l'Église (1), toute commune paroissiale indépendante doit se composer au moins de dix familles particulières résidentes et propriétaires; les communes qui n'ont pas ces dix familles (*municipia*) doivent être réunies à la paroisse voisine. Si, après l'érection d'une paroisse, la commune diminue, par exemple, par une épidémie, par les ravages de la guerre, de telle façon qu'elle n'ait plus le nombre canonique de maisons voulu, elle perd son curé et elle est réunie à une église voisine; mais ce n'est là qu'une mesure transitoire; car ses droits paroissiaux revivent dans toute leur étendue dès que la paroisse a recouvré le nombre légal de familles nécessaire pour la constituer (2).

Si la commune augmente tellement que le curé ne puisse plus pourvoir de toutes les manières à ses obligations, on lui donne un ou plusieurs coopérateurs; si cela ne se peut, ou si l'église primitive ne peut plus contenir toute la commune, et si une nouvelle église correspondant aux besoins ne peut être construite, il y a lieu à démembrer la paroisse (3), c'est-à-dire qu'on assigne une portion de la communauté à une église voisine ou on en fait une paroisse indépendante (4).

Les lois de l'Église comparent toujours au mariage le lien qui unit le curé à sa paroisse; d'après ce motif, une paroisse ne peut avoir qu'un curé (1), de même qu'un curé ne peut avoir plusieurs paroisses sous sa direction (2).

III. *Une église* paroissiale (3).

Sur les diverses modifications d'une paroisse, *voy.* l'art. PAROISSES (EXTINCTION DES).

Cf. Ferraris, *l. c.;* Seitz, *Droit du Curé*, part. I, p. 1, 54; et l'art. ECCLÉSIASTIQUES (FONCTIONS).

KOBER.

CURE (REVENUS DE LA). D'après les prescriptions formelles de l'Église, à chaque cure, constituant un bénéfice ecclésiastique, *beneficium ecclesiasticum*, doivent être attachés certains revenus destinés à l'entretien du curé, et à la perception desquels il a droit. Ce droit devient actuel dès que le curé a accepté la collation épiscopale. Toutefois le curé n'acquiert point par là un droit de propriété sur les biens-fonds de son bénéfice; il n'en a que sur les revenus, dont il peut librement disposer, au sujet desquels il peut conclure des traités, passer des marchés, etc., etc. Quant aux biens-fonds de son église, s'il veut réaliser quelque modification, il faut qu'il en obtienne le consentement et le pouvoir de l'évêque, et, sans ce pouvoir et ce consentement, tout engagement légal pris par lui à cet égard est nul et de nulle valeur (4).

Les revenus des cures sont extrêmement divers suivant les États et les pays. En général on peut les distinguer en *ordinaires* ou *permanents* et en *extraordinaires* ou *variables*.

Les premiers peuvent consister en revenus fonciers, en dîmes (5), en rentes, redevances, dons en nature, intérêts de capitaux, traitements et allo-

(1) C. 3, c. X, quæst. 3.
(2) Cf. J.-H. Bœhmer, l. c., § 17.
(3) *Voy.* DÉMEMBREMENT DES PAROISSES.
(4) *Conc. Trid.*, sess. XXI, c. 4, *de Ref.*

(1) C. 4, c. XXI, quæst. 2.
(2) C. 3, X, *de Cleric. non resid.*, 3, 4. *Conc. Trid.*, XXIV, c. 17, *de Ref.*
(3) *Voy.* ÉGLISE PAROISSIALE.
(4) C. 2, *de Donationibus*, 3, 24.
(5) *Voy.* DÎMES.

cations de l'État, produits de fondations locales, etc.

Quant aux biens-fonds, le curé en a l'usufruit le plus étendu; cet usufruit n'est limité que par l'obligation de ne rien détériorer; s'il y a détérioration, le curé et ses héritiers sont tenus à réparation. Il peut ou cultiver lui-même les terres ou les affermer pour un temps plus ou moins long, mais le bail ne peut, dans ce cas, s'étendre au delà de la vie du curé. Le curé actuel n'oblige pas son successeur, et ses héritiers ne sont pas tenus de dédommager le fermier dans le cas où le bail serait rompu par le successeur (1).

Le *presbytère*, qui est compris dans les revenus, est à sa disposition comme s'il en était propriétaire; il peut, par conséquent, d'après le droit commun, en louer une partie à des tiers, ce que d'ailleurs des lois particulières défendent souvent. Il supporte les petites réparations, les embellissements, les dégradations volontaires; s'il néglige complétement le bâtiment, il est obligé à une réparation équivalente au dommage.

Aux *revenus extraordinaires*, institués pour certaines fonctions curiales déterminées, appartiennent :

a. Les *droits d'étole* (2), qu'il a la faculté de réclamer et pour lesquels il peut intenter une action ;

b. Les taxes pour extraits de baptême, de mariage et d'enterrement;

c. Les *oblations* (3) ou *offrandes de l'autel*, qui appartiennent au curé toutes les fois qu'une loi ou la coutume ne les ont pas destinées à un autre but.

Dans certaines paroisses on fait encore parmi les paroissiens des collectes en argent ou en comestibles pour le curé; mais cela dépend tout à fait des coutumes locales, d'après lesquelles il faut en juger.

(1) *Conc. Trid.*, sess. XXV, c. 11, *de Ref.*
(2) *Voy.* Étole (droits d').
(3) *Voy.* Oblations.

Les revenus provenant d'un bénéfice devenant la propriété d'un curé, il peut en disposer librement *inter vivos*, et, s'il est endetté, les créanciers peuvent les saisir (1). Néanmoins la législation ecclésiastique rappelle au curé qu'il n'est réellement autorisé à tirer de sa cure que ce qui est *nécessaire* à l'entretien de sa vie, que les biens de l'Église sont la propriété des pauvres, et elle l'invite à se restreindre au nécessaire, et à laisser dériver le superflu, durant sa vie, sur les pauvres (2). C'est du même principe que découla la prescription d'après laquelle le bien acquis par les produits de l'église, *peculium clericale* (3), devait, à la mort du curé, revenir à son église (4); il ne pouvait librement disposer par testament que de ce qui n'était évidemment pas acquis par ses fonctions (5). Si le curé n'avait pas testé, les héritiers *ab intestat* succédaient aux biens patrimoniaux, *bona patrimonalia* (6), et, s'il n'y avait pas de parents capables d'hériter, le bien patrimonial tombait également en partage à l'église (7).

Le droit canon moderne accorde de même la libre disposition des biens non acquis par la charge (8), et autorise la coutume d'après laquelle on maintient les legs sur le *peculium clericale* faits en faveur des pauvres, de pieux établissements, de parents pauvres et de personnes qui ont rendu des services au défunt (9).

Aujourd'hui les curés sont complète-

(1) C. 2, X, *de Fidejussor.*, 3, 22.
(2) C. 6, 7, 8, can. I, quæst. 2.
(3) *Voy.* Peculium clericale.
(4) C. 1, can. XII, quæst. 3; c. 7, X, *de Testam.*, 3, 26.
(5) C. 21, can. XII, quæst. 1; c. 4, can. XII, quæst. 5.
(6) *Voy.* Biens patrimoniaux.
(7) C. 20, *Cod. de Episcop.*, I, 3, nov. 131, c. 13.
(8) 7, X, *de Testam.*, 3, 26.
(9) C. 12, X, *H. t.*, 3,26.

ment mis au niveau des autres citoyens par la loi civile ; ils sont, par conséquent, autorisés, dans le for extérieur, *in foro externo*, à disposer de tous leurs biens, quelle qu'en soit l'origine ; il est abandonné à la conscience de chacun de décider dans quelle mesure il veut user de ce droit ou tenir compte de l'ancienne législation de l'Église.

Cf., sur l'historique des revenus parochiaux, l'article Bénéfice ecclésiastique et Biens ecclésiastiques.

Kober.

CURÉ. C'est le prêtre qui, sous la surveillance et avec les pleins pouvoirs de l'évêque, exerce le ministère pastoral parmi les fidèles d'un ressort déterminé. L'expression latine de *parochus*, curé, vient, selon Buddée, Filesac et d'autres, de la racine grecque πάροικος, *incola*, *accola*, acception dans laquelle ce mot paraît dans les Pandectes (1). L'ecclésiastique est nommé *parochus* par cela seul qu'il demeure d'une manière permanente dans la commune, pour soigner les âmes, et qu'il se trouve être ainsi une sorte de possesseur, de propriétaire. D'autres, comme Barbosa, Struve, font dériver, avec plus de vraisemblance, le mot *parochus* du verbe παρέχειν, offrir, administrer. Comme on nommait *parochi* (2) les fonctionnaires romains dont la mission consistait à fournir le sel, le bois et les autres nécessités de la vie aux étrangers, et surtout aux ambassadeurs romains, dans leurs voyages, ainsi, les prêtres chrétiens, dont l'obligation exclusive consiste à fournir aux fidèles, étrangers sur cette terre, l'aliment de la vie éternelle, sont appelés *parochi*. On désigne encore les curés, dans le droit canon, sous les noms suivants : *presbyter parochianus* (3), ou absolument *presbyter* (1), *rector ecclesiæ*, ou simplement *rector* (2), *plebanus* (3), *parochialis ecclesiæ curatus* (4), *persona* (5), *sacerdos in parœciali ecclesia prælationis officio fungens* (6).

(1) Fr. 239, § 2, *de Verb. signif.*, 50, 16.
(2) Horat., *Satyr.*, I, 5, 45.
(3) C. 3, dist. 94.

I. *Origine historique des curés.*

Primitivement il n'y avait dans toutes les villes épiscopales qu'une église ; son chef était l'évêque, qui remplissait personnellement toutes les fonctions du culte. Cette église était le lieu de réunion de tous les Chrétiens de la ville ; le petit nombre de Chrétiens qui vivaient à la campagne se rendaient, de leur côté, dans l'église épiscopale pour assister à l'office. Les prêtres attachés à cette église étaient simplement les auxiliaires, les coopérateurs de l'évêque, et sans sa délégation spéciale ils ne pouvaient remplir aucune fonction ecclésiastique ; le principe en vigueur était : *Presbyteri sine sententia episcopi nihil agere pertentent; episcopo Domini populus commissus est* (7).

Mais, lorsque le nombre des fidèles s'accrut de façon que l'église épiscopale ne put plus les contenir tous, et que, malgré toute son activité, l'évêque ne put plus remplir seul toutes les fonctions, il s'éleva, dans les grandes villes comme dans les campagnes, à côté des cathédrales, églises-mères, d'autres églises plus petites (*tituli*), auxquelles on attribua une portion des fidèles. L'évêque y envoyait des prêtres de l'église cathédrale, qui, en son nom, et en vertu de son autorité, célébraient l'office divin, administraient les sacrements,

(1) C. 4, 5, l. IX, quæst. 2.
(2) C. 38 X, *de Elect.*, 1, 6 ; c. 25 X, *de Off. jud leg.*, 1, 29.
(3) C. 3 X, *de Offic. jud. ord.*, 131.
(4) C. 2, *de Sepult. in Clem.*, 3, 7.
(5) C. 3 X, *de Offic. vic.*, 1, 28.
(6) C. 4 X, *de Cleric. ægrot.*, 3, 6.
(7) Thomassin, *Vet. et Nov. Ecclesiæ Disciplina*, P. I, l. II, c. 21, n. 4.

remplissaient en général toutes les fonctions et faisaient tous les actes du ministère pastoral. Lorsqu'ils avaient rempli leur mission ils revenaient à la cathédrale, et, dans les campagnes seulement, il paraît que dès le principe il y eut des postes permanents, des résidences durables, pour les prêtres qui venaient en administrer les communes. C'est de ces circonstances, déterminées uniquement par les nécessités extérieures, que naquit l'administration paroissiale. Mais les opinions des canonistes diffèrent quant à l'époque où les divisions paroissiales s'introduisirent pour la première fois. Les uns considèrent le Pape Anaclet, vers la fin du premier siècle, comme le créateur des paroisses, et ils en appellent à c. 3, *Dist.* 80, et c. 1, *Dist.* 99, où sans doute il est question de quelques petites églises dirigées par des prêtres, mais dont les passages cités sont positivement apocryphes et ne dérivent pas du Pape Anaclet, comme le remarque déjà J.-H. Böhmer. D'autres, comme Filesac (1), placent l'institution des paroisses au commencement du deuxième siècle, sous le pontificat de S. Evariste, mais également sans preuves suffisantes.

La plupart attribuent leur origine au Pape S. Denys (258), qui dit (2) : « Nous avons confié les églises particulières à des prêtres spéciaux ; nous leur avons attribué les paroisses et les cimetières, afin que chacun ait son droit propre, qu'aucun ne dépasse les limites de sa paroisse et n'empiète sur les droits des autres. » Mais ce passage est aussi peu authentique que les précédents et a été attribué à ce Pape par le Pseudo-Isidore (3).

Nous approcherons probablement de la vérité en affirmant que la première institution des paroisses ne peut en général se rattacher à aucun nom spécial ; qu'elles se sont formées peu à peu, en divers lieux, en temps divers, selon les besoins ; qu'elles n'ont pas été constituées tout d'un coup, en vertu de quelque ordonnance positive d'un évêque ou d'un Pape, mais qu'elles sont nées comme d'elles-mêmes, sans qu'on sût, au delà de leur entourage le plus prochain, qu'elles venaient de naître.

Partant de ce point de vue, il n'est pas nécessaire de nier absolument leur existence dans les trois premiers siècles ; seulement il faut dire que, là où elles naquirent durant les persécutions, elles furent si pauvres, de si peu d'apparence, qu'elles méritèrent à peine le nom de paroisses. Ce ne fut que lorsque l'Église eut acquis la liberté politique, sous Constantin le Grand, que ces germes cachés se développèrent rapidement et apparurent simultanément dans presque toutes les parties de l'empire romain, parce que les circonstances devenaient impérieuses. C'est aussi de cette époque que datent les premières preuves positives de l'existence des paroisses. S. Épiphane dit en parlant de la ville d'Alexandrie (1) : *Etenim, quotquot Alexandriæ Catholicæ communionis ecclesiæ sunt uni archiepiscopo subjectæ*, SUUS CUIQUE PRÆPOSITUS EST, *qui ecclesiastica munera iis administret.* Et quant aux églises rurales voisines de cette ville, S. Athanase dit (2) : *Mareotes ager est Alexandriæ, quo in loco episcopus nunquam fuit, immo ne chorepiscopus quidem ; sed universæ ejus loci ecclesiæ episcopo Alexandrino subjacent, ita tamen* UT SINGULI PAGI SUOS PRESBYTEROS HABEANT (3). Le concile de Chalcédoine parle (4) des paroisses rurales

(1) *Tractat. de Paræcia*, c. 9.
(2) C. unic., c. XIII, quæst. 1.
(3) Van Espen, dissert. I, *de Collect. Isidori, vulgo Mercatoris*, § 5, *in Opp.*

(1) *Hæres.*, 69.
(2) *Apolog.*, II.
(3) Thomassin, l. c., c. 22, n. 1, 3.
(4) C. 17.

comme d'une institution généralement répandue (1). Le rapide accroissement des paroisses à partir de Constantin résulta, d'une part, des nombreuses conversions des païens ; d'autre part, de la piété des empereurs chrétiens, qui construisirent beaucoup de temples, de telle sorte qu'on vit souvent plusieurs églises remarquables s'élever dans une seule et même ville ; et, enfin, de cette circonstance qu'un grand nombre de temples païens furent changés en églises chrétiennes, en même temps qu'à la campagne on bâtit une multitude d'oratoires. Ces oratoires n'étaient primitivement que de simples chapelles placées dans les domaines de quelques grands personnages ou de quelque couvent isolé. Ils avaient des prêtres spéciaux, mais ne pouvaient servir qu'à la célébration du saint sacrifice de la messe (2) et étaient subordonnés à l'église paroissiale la plus prochaine. Lorsque peu à peu de petits villages, voire même des villes, se formèrent sur ces domaines, les oratoires primitifs furent successivement érigés en cures indépendantes.

Quant à la position légale des curés, après Constantin, nous n'avons que peu de renseignements. On peut dire en général qu'ils étaient, dans leurs droits et leurs obligations, absolument dépendants des évêques, quoique, dès l'origine, certaines fonctions ecclésiastiques furent attachées à la charge curiale, par exemple la prédication, l'administration des sacrements, surtout de la Pénitence, et certaines bénédictions ; mais l'extension de ces pouvoirs dépendait toujours de l'évêque, qui, suivant les circonstances et les personnes, tantôt les étendait, tantôt les restreignait. Lorsque l'évêque était présent de sa personne dans une église paroissiale, toutes les fonctions ecclésiastiques étaient remplies par lui (1).

(1) C. 1, c. XVI, quæst. 3.
(2) C. 35, dist. I, *de Consec.*

Dans le royaume frank les attributions des curés, dont nous venons de parler, furent de bonne heure plus développées et mieux déterminées, tant par les lois ecclésiastiques que par les lois civiles ; ainsi, par exemple, d'après les *Capitulaires* de Pépin, les curés devaient se réunir tous les ans, au carême, autour de l'évêque, pour lui rendre compte de leur administration (2). Ils étaient strictement limités dans le cercle de leurs paroisses ; aucun ne pouvait remplir une fonction quelconque, dans une paroisse étrangère, sans la permission expresse du curé propre, *parochus proprius,* et les paroissiens étaient tout aussi rigoureusement assignés à leurs propres églises ; ils ne pouvaient assister à un office étranger qu'en voyage ou avec l'autorisation de leur curé. Le concile de Nantes arrête expressément que les curés, avant de commencer la messe, les dimanches et jours de fêtes, doivent demander à l'assemblée s'il n'y a pas dans l'église un paroissien étranger qui, méprisant son propre curé, y soit venu pour entendre la messe, *qui, proprio contempto presbytero, ibi missam audire velit* ; que, s'il y en a un, il doit être éloigné de l'église et obligé de retourner dans sa paroisse (3).

Les *incorporations des paroisses* produisirent un changement essentiel dans ces dispositions. En effet, à dater du neuvième siècle, il arriva souvent que des églises paroissiales existantes furent données à des couvents, à des chapitres, à des collégiales, et leur furent *incorporées*, de telle façon que ces couvents et ces chapitres perçurent les riches revenus de ces églises. Les causes qui amenèrent ces incorporations

(1) Thomassin, l. c., c. 21.
(2) *Capit. Pipin.* (742), c. 3.
(3) Thomassin, l. c., c. 25.

furent très-diverses et dépendirent des circonstances; tantôt on voulait par là venir en aide à la pauvreté d'un couvent ou d'une autre institution ecclésiastique et les sauver d'une ruine imminente; tantôt les fondateurs d'un couvent lui donnaient pour l'enrichir un domaine sur lequel se trouvaient déjà des églises paroissiales richement dotées; tantôt de grands seigneurs, mis en possession d'églises paroissiales, voulant restituer ces propriétés illégales, aimaient mieux les donner à des couvents ou à des fondations pieuses que de les laisser à la disposition de l'évêque (1).

Les corporations qui étaient parvenues de cette manière à posséder des églises paroissiales se considéraient réellement comme curés de ces églises, et de là leur nom de *parochi primitivi sive habituales* (2); mais elles n'avaient pas de droits curiaux proprement dits; elles n'avaient, outre quelques priviléges d'honneur dans ces églises, que des droits sur les revenus, sans en avoir sur le casuel, sur les droits d'étole, sur les rétributions des messes, etc., etc.; la charge d'âmes proprement dite, *cura animarum*, liée à ces églises, devait être transmise à un vicaire présenté par le couvent à l'évêque et formellement approuvé par celui-ci. Le vicaire était le vrai curé, d'où *parochus secundarius sive actualis*, ne dépendant en aucune façon du *parochus primitivus* pour tout ce qui concernait le ministère des âmes, et n'étant responsable qu'envers l'évêque (3).

Les couvents devaient fournir les moyens de subsistance au *parochus secundarius* et pouvaient le renvoyer à leur gré, ce qui dans la suite fut la source de grands abus. Les vicaires, ne recevant pas toujours la somme qui avait été convenue lors de leur installation, se virent souvent dans la plus grande pénurie, et obligés par là d'assurer leur entretien par toutes sortes de vils trafics. Trouvait-on un mercenaire qui promettait de se contenter de peu, parce qu'il espérait se dédommager en pressurant ses paroissiens futurs: on renvoyait le possesseur actuel du titre, on le remplaçait par le mercenaire à bon marché, et une perpétuelle mutation du personnel rendait impossible le ministère sérieux des âmes; des prêtres incapables et ignorants prenaient souvent les positions les plus influentes; les évêques se voyaient hors d'état de s'opposer aux abus, quelques-uns même les favorisaient (1). Les Papes décrétèrent bien que les *parochi secundarii* ne pourraient être institués ni renvoyés sans le consentement de l'évêque diocésain, que l'évêque déterminerait (2), avant de confirmer les nominations, la quotité de la portion congrue du curé (3), et que le couvent n'y pourrait absolument rien changer (4); le quatrième concile de Latran avait solennellement renouvelé cette ordonnance, et notamment décrété qu'on n'instituerait que des vicaires perpétuels, *vicarii perpetui* (5); mais ces mesures, quelque naturelles et nécessaires qu'elles fussent, ne furent pas mises en pratique (6). Le concile de Trente seul parvint à opérer un changement général et durable, en ordonnant (7) que les églises paroissiales incorporées seraient annuellement visitées par les évêques, lesquels veilleraient à ce que les couvents instituassent des vicaires perpétuels et ca-

(1) Conf. Thomassin, p. I, l. III, c. 22; p. II, l. I, c. 36; p. III, l. II, c. 20.
(2) *Voy.* Curé actuel.
(3) C. 6, c. XVI, quæst. 2; c. 1 IX, *de Cappel. monach.*, 3, 37.

(1) C. 4, c. I, quæst. 3.
(2) C. 12 X, *de Præbend.*, 3, 5.
(3) *Voy.* Portion congrue.
(4) C. 3 X, *de Offic. vic.*, 1, 28.
(5) C. 30 X, *de Præb.*, 3, 5.
(6) C. unic., *de Capell. monach. in* VI, 3, 18.
(7) Sess. VII, c. 7, *de Ref.*

pables, qui toucheraient une portion congrue comprenant environ le tiers de tous les revenus de l'église; que ce ne serait qu'au cas où le bien spécial de l'Église l'exigerait qu'ils autoriseraient l'institution d'un vicaire temporaire, et que tous les priviléges, exemptions, usages, etc., contraires à ces dispositions seraient abolis.

L'incorporation dont nous avons parlé jusqu'ici ne s'appliquait qu'au temporel des églises paroissiales, *incorporatio jure minus pleno ;* mais à côté de celle-là il y avait une incorporation *jure pleno*, qui embrassait le temporel et le spirituel. Dans ces cas la corporation du couvent, du chapitre, de la collégiale, était le vrai curé, responsable devant l'évêque de l'administration et du soin des âmes. Ordinairement on transférait cette responsabilité à un membre du couvent, qui était, il est vrai, sous la surveillance immédiate de l'abbé ou du chapitre, mais qui devait être examiné par l'évêque, autorisé par lui et soumis à sa juridiction, et dans ce cas la loi ecclésiastique demandait également une institution perpétuelle (1).

Tout cela est tombé par la sécularisation, qui absorba les cures incorporées avec les couvents et les fondations. Les souverains s'obligèrent à veiller aux besoins de ces églises, et c'est ainsi que ces paroisses, conformément à leur destination primitive, sont redevenues des bénéfices indépendants.

II. *Rapports des curés avec l'évêque.*

D'après l'origine et le développement de l'organisation des paroisses, selon laquelle la division des diocèses en cures et l'institution de prêtres spéciaux dans ces paroisses n'avaient pour but que de régler et de raffermir le ministère pastoral que l'évêque ne pouvait plus remplir seul, les curés devaient être regardés comme les auxiliaires et les représentants de l'évêque, lui être subordonnés, et être responsables vis-à-vis de lui de tout ce qui concernait le soin des âmes dont ils étaient chargés. Comme primitivement l'évêque était dans son diocèse réellement le seul pasteur des âmes, et que les prêtres n'étaient que ses coopérateurs, de même aujourd'hui encore, au moins quant à l'idée, il est le seul pasteur de son diocèse muni d'un pouvoir illimité. Les curés n'ont charge d'âmes et n'administrent qu'en son nom et en vertu de son autorité, et seulement dans le ressort que leur fixe l'évêque; ils sont ce qu'étaient les anciens prêtres des églises cathédrales, et il n'y a de différence entre les uns et les autres qu'en ce que ces derniers étaient envoyés pour chaque office des petites églises par l'évêque, avec une mission toute spéciale, et qu'après s'en être acquittés ils revenaient à la cathédrale, tandis que les curés reçurent une institution permanente, dans une église déterminée, et que, dans le cours des temps, une série de droits fixes se rattacha à la fonction parochiale, quoique cette institution perpétuelle et ces droits inhérents à la charge curiale ne fussent et ne soient, en dernière analyse, que des dérivations de la juridiction épiscopale.

Ainsi, quant à la question très-débattue de savoir si les curés sont d'institution divine ou non, il est évident que cette institution divine ne peut leur être déniée, *en tant qu'ils sont prêtres;* que la *capacité* d'exercer les fonctions et les droits attachés à la charge curiale découle immédiatement de l'ordre du sacerdoce, qui, comme tout pouvoir ecclésiastique, vient de Dieu; mais que le pouvoir d'user actuellement de cette ca-

(1) *Conc. Trid.*, sess. XXV, c. 11, *de Regul.* Cf. Neller, *de Genuina Idea et signis parochialitatis primitivæ.* — Ejusdem, *de Juribus parochi primitivi*, in Schmidt, *Thesaurus*, t. VI, p. 441 sq.

pacité, dans un ressort déterminé, dans une paroisse légalement organisée, par conséquent ce qui caractérise précisément la charge curiale, est une dérivation de la juridiction épiscopale. L'évêque, sans doute, ne doit pas changer arbitrairement le pouvoir légalement attaché à la charge curiale; mais on ne peut lui contester le droit d'étendre ou de restreindre ce pouvoir dès que le bien de l'Église le demande réellement.

Une autre question relative aux rapports du curé avec l'évêque est celle qui concerne son *amovibilité* ou son *inamovibilité*. Le curé est-il amovible ou inamovible? Posée ainsi, cette question ne peut être résolue absolument ni dans un sens ni dans un autre. Entend-on par amovibilité le droit qu'a l'évêque de transférer un curé d'une paroisse à une autre ou de le destituer arbitrairement et selon son gré, sans aucune espèce de motif: la réponse est nettement négative: l'évêque n'a pas ce droit. Tant qu'il y a eu un droit dans l'Église, il n'a jamais existé d'amovibilité dans ce sens; les lois se sont, dès l'origine, unanimement et formellement prononcées contre l'arbitraire de l'évêque, et ont accordé au dernier membre du clergé qui croyait avoir subi une injustice le droit d'en appeler aux supérieurs hiérarchiques de l'évêque, qui ont mission de faire une enquête, et, dans le cas où l'acte de l'évêque est injuste, de l'annuler (1). Mais les lois n'entendent nullement établir par là l'immutabilité du curé; bien plus, si on entend par amovibilité le pouvoir qu'a l'évêque, dans des cas déterminés et par des motifs suffisants, de changer un curé contre son gré, il est évident qu'on ne peut nier ce droit; il est aussi ancien que l'Église et découle nécessairement de la nature de sa constitution. Le droit commun dit expressément (1): *Si autem episcopus causam inspexerit necessariam, licite poterit de uno loco ad alium transferre personas, ut, quæ uni loco minus sunt utiles, alibi se valeant utilius exercere;* et le concile de Trente ordonne (2): *Eos vero (parochos) qui turpiter et scandalose vivunt, postquam præmoniti fuerint, coerceant (episcopi) ac castigent, et, si adhuc incorrigibiles in sua nequitia perseverent, eos beneficiis, juxta sacrorum canonum constitutiones, exemtione et appellatione quacumque remota, privandi facultatem habeant.* Ainsi les évêques sont autorisés à changer les curés indignes ou incapables, mais en observant cette condition importante, *juxta sacrorum canonum constitutiones.* Le jugement définitif sur la question de savoir s'il y a des motifs fondés d'user du pouvoir de translation qui appartient légalement à l'évêque n'est pas abandonné à l'évêque lui-même; il suppose une *enquête judiciaire;* il ne peut être prononcé qu'après cette enquête faite. Les cas dans lesquels l'éloignement ou le changement peuvent ou doivent avoir lieu sont légalement déterminés, et celui qui est ainsi légalement jugé peut toujours en appeler au métropolitain ou au Pape.

Ainsi l'inamovibilité, qui a été réclamée de bien des façons, n'est pas, d'après les canons, le droit d'*irrévocabilité*, mais le droit de réclamer une marche judiciaire, une procédure légale, quand l'évêque se croit dans le cas d'ordonner un changement ou une destitution. Il résulte clairement de ce qui précède qu'il n'y a ni amovibilité absolue, ni absolue inamovibilité; l'une et l'autre seraient également nuisibles à l'Église, qui par sa législation a ten

(1) Les preuves dans Thomassin, I, p. II, l. I, c. 15 sq.

(1) C. 5 X, *de Rerum permut.*, 3, 19.
(2) Sess. XXI, c. 6, *de Reform.*

péré l'une par l'autre, de sorte que celui qui est innocemment persécuté est garanti contre l'injustice, et que l'indigne peut être légalement atteint par l'autorité épiscopale.

III. *Rapports du curé avec sa commune.*

A. *Ses droits.* Le curé a le droit exclusif de remplir les fonctions sacerdotales dans les limites de sa paroisse. Sans son autorisation expresse nul ecclésiastique ne peut y prêcher, ni dire la messe, ni, en général, présider à aucune cérémonie, remplir aucune fonction sacrée (1). Le curé ne peut accorder à un prêtre étranger, qui lui est inconnu, l'autorisation nécessaire, si celui-ci n'est porteur de lettres de son évêque (*litteræ commendatitiæ*), ou appuyé de témoins dignes de foi, attestant qu'il a reçu l'ordination et qu'il n'est soumis à aucune censure ecclésiastique (2).

La loi de l'Église interdit, conformément à ce droit du curé, aux paroissiens d'appeler un autre ecclésiastique pour remplir les fonctions curiales, en leur propre nom et à l'insu du curé légitime (3). Cependant il devra y consentir et ne pas s'opposer à de sages désirs de ses paroissiens, et il est même obligé d'appeler lui-même un autre ecclésiastique à son aide, dans les cas où, par suite de circonstances personnelles, il lui est impossible de remplir fructueusement certaines fonctions (4). Si la rentrée de certains revenus est attachée aux fonctions remplies par l'ecclésiastique appelé, ces revenus, d'après le droit strict, doivent être touchés par le curé propre (1).

Le curé est seul autorisé à enseigner la doctrine chrétienne dans sa paroisse, aussi bien en particulier, *visitationes domesticæ*, qu'en public, devant la paroisse réunie, devant les enfants (catéchismes), devant les adultes (prédications).

D'après le concile de Trente (2) il est tenu, soit en personne, soit, s'il est légalement empêché, par un mandataire capable, de faire dans l'église, tous les dimanches et jours de fête, *diebus saltem dominicis et festis solemnibus*, un sermon approprié à la capacité de ses paroissiens, tous les jours ou au moins trois fois par semaine durant l'Avent et le Carême (3). De même un catéchisme doit avoir lieu tous les dimanches et jours de fête pour la jeunesse (4). Si le curé n'observe pas ces prescriptions, l'évêque doit l'avertir ; si l'avertissement reste inutile, une partie de son revenu doit lui être retiré et remis à un autre prêtre qui prêchera pour lui ; et, si cette mesure ne le rappelle pas à l'accomplissement de son devoir, il peut être révoqué (5).

Au droit exclusif du curé de prêcher dans sa paroisse correspond l'obligation des paroissiens (6) d'assister au sermon dans leur paroisse : *Moneatque episcopus populum diligenter teneri unumquemque parochiæ suæ interesse, ubi commode id fieri potest, ad audiendum verbum Dei* (7). Le curé a contre les contempteurs de la parole de Dieu le *jus cogendi*, qui peut aller depuis l'admonition jusqu'à l'excommunication (8).

(1) C. 6, dist. 71. *Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. 4, *de Reform.*
(2) C. 1-3, X, *de Cleric. peregr.*, 1, 22. *Conc. Trid.*, sess. XXIII, c. 16, *de Reform.*
(3) C. 2 X, *de Paroch.*; 3, 29, c. 2, *de Treuga et pace, Extrav. Comm.*, 1, 9
(4) Conf. Droste-Hülshoff, *Droit ecclés.*, II, § 152.

(1) Richter, *Droit ecclés.*, § 129.
(2) Sess. V, c. 2, *de Ref.*
(3) *Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. 4, *de Ref.*
(4) *Conc. Trid.*, l. c.
(5) *Conc. Trid.*, sess. V, c. 2, *de Reform.*
(6) *Voy.* Paroissiens.
(7) *Conc Trid.*, sess. XXIV, c. 4, *de Ref.*
(8) Carpzov, *Jurisprud. consistor.*, l. II, tit. XVI, décis. 255, n. 3 sq.

De plus, on reconnaît généralement au curé le droit de blâmer publiquement les pécheurs notoires de sa paroisse, après d'infructueux avertissements, en les nommant, *elenchus personalis*, ainsi que le droit de réfuter les doctrines des confessions non catholiques et de défendre le dogme catholique contre elles, *elenchus doctrinalis*. Mais il est tout aussi généralement admis qu'il ne doit faire usage de ce droit que très-rarement, et quand il le fait ce doit être de la manière la plus digne, la plus prudente et la plus exempte de passion (1).

Le curé est l'administrateur régulier des sacrements pour ses paroissiens (2) ; un autre prêtre ne peut les administrer qu'avec son autorisation expresse, ou, en cas de nécessité, par une délégation directe de l'Ordinaire. Le droit de baptiser, qui primitivement était réservé à l'évêque, est, depuis la constitution régulière des paroisses, exclusivement réservé au curé : *Legitimus Baptismi minister*, dit le Pontifical romain, *est parochus, vel alius sacerdos a parocho vel ordinario delegatus*. C'est pourquoi les églises paroissiales sont seules autorisées à avoir des fonts baptismaux ; cela est formellement interdit aux chapelles, oratoires et églises de couvent (3). Les coopérateurs du curé n'administrent le Baptême qu'en son nom, *jure delegato;* l'évêque lui-même, sauf le cas d'une nécessité absolue, ne peut administrer le Baptême dans une église paroissiale ou en charger un autre prêtre sans le consentement du curé (4).

Le curé seul est autorisé à célébrer le saint sacrifice de la messe dans son église, et les paroissiens sont, d'après le droit strict, tenus d'assister à la messe paroissiale les dimanches et fêtes. Le concile de Sardique et le concile *in Trullo* l'ont expressément proclamé, et ont menacé les infracteurs d'excommunication ; les décrets conformes du concile de Nantes (1) sont devenus, par leur admission dans le *Corpus Jur. can.* (2), lois générales de l'Église. On tint rigoureusement à l'observance de cette loi pendant tout le moyen âge, et vers la fin du quinzième siècle, lorsque de vives luttes s'élevèrent entre les ordres mendiants et les curés sur l'assistance aux messes paroissiales, Sixte IV décida tout à fait dans le sens des anciens canons : *Jure cautum est diebus festivis et dominicis parochianos* TENERI *audire missam in eorum parœciali ecclesia, nisi forsan ex honesta causa ab ipsa ecclesia se absentarent* (3). Quelque fondée que soit cette coutume dans les lois ecclésiastiques et dans la nature des choses (4), l'opinion plus douce a prévalu dans les temps modernes, à savoir, qu'il est certainement à désirer que les fidèles assistent à la messe paroissiale et qu'il faut souvent rendre les paroissiens attentifs à cette obligation, mais qu'il y a été dérogé par une coutume générale ; que ce n'est plus un devoir strict d'assister à la messe paroissiale, et que les fidèles satisfont suffisamment à la loi de l'Église s'ils assistent à une messe quelconque les dimanches et jours de fête. Cette opinion, aujourd'hui presque généralement admise en théorie et en pratique, s'appuie sur des paroles expresses des Papes Léon X et Clément VIII, et sur des explications de la congrégation du Concile (*congregatio Concilii*)

(1) Conf. Seitz, *Droit canon.*, t. II, p. 78-85.
(2) *Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. 13, *de Ref.*
(3) C. 2, c. XVIII, quæst. 2.
(4) Ferraris, *Prompta Bibliotheca*, s. v. *Parochus*, art. III, n. 16.

(1) C. 1, 2.
(2) C. 4, 5, C. IX, quæst. 2, et c. 2, X, *de Paroch.*, 3, 29.
(3) C. 2, *de Treuga et pace*, *Extrav. comm.*, 1, 9.
(4) Seitz, *Gazette de Droit ecclés.*, I, 2, p. 78.

réunie par Benoît XIV, principal défenseur de cette opinion (1).

Le curé est le dispensateur régulier de l'Eucharistie. Au temps pascal, tous les paroissiens sont tenus de recevoir la sainte Communion de ses mains (2), et ils ne peuvent, sans son autorisation expresse, satisfaire au devoir pascal dans une autre église paroissiale (3). Le curé a le droit de refuser la communion aux excommuniés, aux interdits, aux pécheurs notoires, mais non à des pécheurs secrets, à moins qu'ils demandent à communier secrètement ou que l'exclusion de la communion publique puisse avoir lieu sans scandale (4). Le curé peut porter la sainte Communion aux malades dans leur demeure et en tout temps; c'est pourquoi il doit toujours tenir des hosties consacrées réservées dans l'église paroissiale, dans un lieu convenable, propre, bien fermé, dont la clef ne reste ni sur l'autel ni dans l'église, mais doit être gardée par le curé. Si par suite de sa négligence les saintes hosties sont profanées, ou si on en a abusé pour de coupables fins, il est passible d'une suspension de trois mois, et, suivant les circonstances, de peines plus graves encore (5). Il doit veiller à ce qu'une lampe brûle perpétuellement devant le tabernacle, lampe qui doit être alimentée par celui qui est obligé, en général, à l'entretien de l'église (6). Quand il porte l'Eucharistie chez un malade il faut que ce soit d'une manière décente, qu'il soit revêtu de l'étole et du surplis, d'un voile recouvrant le Saint-Sacrement, et accompagné de flambeaux allumés qui le précèdent (7).

(1) *De Synodo diœces.*, l. XI, c. 14, n° 7 sq.
(2) C. 12, X, *de Pœnitent.*, 5, 38.
(3) Bened. XIV, *Instit.*, XVIII.
(4) Bened. XIV, *de Syn. diœc.*, l. VII, c. 11.
(5) C. IX, *de Custod. Euchar.*, 3, 44.
(6) Lud. Engel, *Colleg. univ. Jur. can.*, l. III, tit. 44, n. 2, 3.
(7) C. 10, X, *de Celebrat. Miss.*, 3, 41.

Quant au sacrement de Pénitence, primitivement l'évêque seul l'administrait, et c'était un acte exclusif de sa juridiction; ce principe subsiste si bien que l'ordination sacerdotale ne suffit pas pour donner la faculté d'administrer ce sacrement; il faut que le pouvoir de lier et de délier, la juridiction interne, *juridictio interna*, soit spécialement transmise par l'évêque à l'Ordinaire.

Cette transmission a lieu pour le curé par la collation de son bénéfice, dont la perte lui fait perdre, *ipso jure*, le pouvoir d'absoudre; pour d'autres prêtres il faut une approbation spéciale de l'évêque (1), laquelle suppose un examen particulier (2) et doit être de temps à autre renouvelée.

L'évêque peut mettre, à son gré, certaines limites de temps, de localité à cette approbation, il peut la retirer entièrement; mais ces restrictions ne sont pas applicables au curé, parce qu'il a reçu avec son bénéfice le droit le plus étendu d'administrer le sacrement de Pénitence (3), et qu'il n'y a d'autre limite légale à son pouvoir à cet égard que l'interdiction de recevoir dans sa paroisse, pour y confesser, des prêtres non approuvés par l'évêque.

La juridiction du curé s'étend en principe sur tous les paroissiens, et ce fut de bonne heure une obligation stricte pour eux, surtout dans l'empire frank, de se confesser au moins une fois l'an à leur propre pasteur. Mais, quelque utile que fût cette exigence pour la direction des âmes et la conservation de la discipline ecclésiastique, son exécution absolue rencontra dans la pratique des difficultés de toute espèce. Ouvrir son âme sur sa situation morale est une affaire de conscience trop personnelle pour que la loi qui rendait impossible,

(1) *Voy.* Approbation.
(2) *Conc. Trid.*, sess. XXIII, c. 15, *de Ref.*
(3) Seitz, *Adm. des Sacr.*, p. 53.

sans exception, le choix libre d'un confesseur, pût prévaloir d'une manière générale. Aussi, pesant sagement ces difficultés, le quatrième concile de Latran confirma, il est vrai, l'obligation générale de se confesser au moins une fois l'an à son propre pasteur, mais en ajoutant cette exception : *Si quis autem alieno sacerdoti voluerit, justa de causa, sua confiteri peccata, licentiam prius postulet et obtineat a proprio sacerdote ; cum aliter ipse illum non possit absolvere vel ligare* (1). Quoique cette prescription, d'après laquelle il ne fallait plus que l'autorisation du curé pour pouvoir se confesser à un autre prêtre, fût déjà un grand allégement pour les paroissiens, et qu'il y eût une série successive de synodes provinciaux qui en ordonnèrent strictement l'observation, on ne pouvait cependant méconnaître que la nécessité de demander chaque fois cette permission au curé, en la soutenant par une juste cause, *justa causa*, entraînait encore beaucoup d'inconvénients et ne s'accordait pas avec l'entière liberté qui appartient à l'institution de la confession. C'est pourquoi, à la demande même des curés, l'usage s'établit peu à peu d'accorder sans condition le libre choix du confesseur, et de ne plus exiger qu'on prouvât au curé qu'on s'était confessé, par la remise d'une attestation écrite du confesseur ou du billet de confession (2).

L'administration de l'Extrême-Onction appartient également, d'après l'opinion unanime des canonistes, exclusivement au curé. C'était la coutume constante de l'Église, depuis l'origine des paroisses (3) ; le premier concile de Latran défendit (1) absolument aux prêtres réguliers l'administration de l'Extrême-Onction. Clément V ordonna que ce sacrement ne pourrait être administré qu'avec la permission spéciale du curé, sous peine d'excommunication *ipso jure* (2), et le Catéchisme romain dit expressément (3) : *Neque tamen, ex sanctæ Ecclesiæ decreto, cuivis sacerdoti,* SED PROPRIO PASTORI, *qui jurisdictionem habeat... hoc sacramentum administrare licet.* Un autre prêtre ne peut administrer licitement, *licite*, ce sacrement qu'autant qu'il en a obtenu l'autorisation du curé ou s'il y a danger dans le retard (4).

Pour ce qui concerne les droits du curé par rapport au *mariage*, *Voy.* les articles BÉNÉDICTION DU MARIAGE, EXAMEN DES FIANCÉS, MARIAGE, PUBLICATION.

Outre l'administration des sacrements le curé a le droit d'*ensevelir* tous ceux qui, durant leur vie, appartenaient à sa paroisse et recevaient les sacrements dans son église (5). Ce droit ne fut jamais contesté ; il ne s'introduisit qu'une exception, lorsque le défunt s'était choisi un autre lieu de sépulture que celui de son église paroissiale (6), ou lorsqu'un paroissien était mort dans un autre endroit, et que son corps ne pouvait sans danger être porté dans son domicile réel (7). Le libre choix du lieu de sépulture fut de tout temps accordé par l'Église sans condition ; elle voulait par là protéger la liberté de ses enfants même au delà de la tombe, mais non en aucune façon amoindrir les droits du curé ; bien plus, elle édicta les plus s

(1) C. 12 X, *de Pœnit.*, 5, 38.
(2) *Voy.* CONFESSION (billets de). Cf., sur cette coutume, expressément reconnue par les Papes et la congrégation du Concile, Benedict. XIV, l. c., l. XI, c. 14. — Sur les *cas réservés*, Seitz, l. c., p. 54.
(3) Binterim, *Memorab.*, t. VI, p. III, c. 3.

(1) C. 17.
(2) C. 1, *de Privileg. in Clem.*, 5, 7.
(3) II, c. 6, n. 13.
(4) Gonzalez-Tellez, *in Comment. ad* c. 14, X, *de Verb. signif.*, 5, 40.
(5) C. 1, 3, X, *de Sepult.*, 3, 28.
(6) C. 7, X, *de Sepult.*, 3, 28 ; c. 2, 4, *h. t. in Nr.* 3, 12.
(7) C. 3, *h. t. in Nr.* 3, 13.

vères ordonnances contre les réguliers qui, par intérêt propre, obtiendraient subrepticement qu'on se fît enterrer dans les églises de leurs couvents (1). Le choix déterminé de cette façon était nul et non avenu. D'un autre côté, lorsque la sépulture se faisait hors de la paroisse, il fallait payer à l'église paroissiale la portion canonique ou quarte funéraire, *portio canonica*, *quarta funeraria*, c'est-à-dire le quart des legs attribués par le défunt à l'église où il se faisait enterrer (2); de même, d'après une coutume générale, le corps, avant d'être enseveli dans l'église choisie, devait être apporté dans l'église paroissiale, pour être béni par le curé propre. D'après le droit strict il est interdit au curé d'exiger quelque chose pour la sépulture (3); le curé ne peut accepter que les offrandes volontaires, qui sont peu à peu devenues d'un usage général (4).

D'après les dispositions du droit canon la sépulture ecclésiastique ne peut être accordée qu'à ceux qui, durant leur vie, appartenaient réellement à la communion de l'Église; c'est pourquoi l'Eglise en exclut les infidèles (5), les hérétiques et les schismatiques (6), les excommuniés (7), et tous ceux qui ont prouvé leur mépris pour l'Église par la négligence de la confession et de la communion publique (8). Si ceux qui viennent d'être énumérés sont exclus de la sépulture ecclésiastique par ce motif que l'Église ne veut pas contraindre après leur mort ceux qui, pendant leur vie, n'ont pas voulu de sa communion (1), il en est d'autres que cette exclusion atteint comme un *châtiment :* ce sont les suicidés (2), ceux qui ont succombé dans un tournoi ou un duel (3), les usuriers notoires (4), les voleurs et dévastateurs des églises (5).

L'application de ces prescriptions, aujourd'hui encore en vigueur, est laissée à l'appréciation du curé, et ce n'est qu'en cas de doute qu'il a à en référer à l'autorité épiscopale. Dans les temps modernes, ces prescriptions ecclésiastiques ont été fort restreintes; les lois civiles ordonnant, sauf des cas très-rares, la sépulture dans les cimetières publics, le curé ne peut pas refuser la place de la sépulture commune; mais ce qui n'est pas douteux, c'est qu'il peut refuser son concours, et, en ce sens, les prescriptions canoniques s'appliquent encore. Le même principe subsiste par rapport à la sépulture des Chrétiens d'une confession non catholique; le cimetière catholique ne peut leur être refusé, là où la loi civile en a ainsi disposé; mais, quant au reste, c'est à l'autorité épiscopale à en décider.

Le droit du curé s'étend aussi sur toutes les bénédictions qui ont lieu dans sa paroisse et qui ne sont pas réservées à l'évêque (6).

Le curé a le droit de veiller au maintien de la discipline dans sa paroisse par tous les moyens ecclésiastiques qui sont en son pouvoir. Il a contre les récalcitrants un droit pénal qui s'étendait autrefois depuis l'admonition jusqu'à l'excommunication. Il est hors de doute qu'il a eu le droit de prononcer l'excommunication : on en trouve des preuves dans le *Corpus Juris*, par

(1) C. 1, *h. t. in Nr.* 3, 12.
(2) C. 4, 8, 10, X, *h. t.*, 3, 28.
(3) C. 12, 15, c. XIII, quæst. 2; c. 13, X, *de Sepult.*, 3, 28; c. 8, 9, X, *de Simonia*, 5, 3.
(4) C. 2, X, *de Sim.*, 5, 3.
(5) C. 27, 28, dist. 1, *de Consec.*
(6) C. 8, 13, X, *de Hæret.*, 5, 7; c. 3, can. XXIV, quæst. 2.
(7) C. 12, 14, X, *de Sepult.*, 3, 28.
(8) C. 12, X, *de Pœnit.*, 5, 38.

(1) C. 1, can. XXIV, quæst. 2.
(2) C. 12, can. XXIII, quæst. 5.
(3) C. 1, X, *de Torneament.*, 5, 13. *Conc. Trid.*, sess. XXV, c. 19, *de Ref.*
(4) C, 3, X, *de Usur.*, 5, 19.
(5) C. 2, 5, X, *de Rapt.*, 5, 17.
(6) Cf. Helfert, *Droits et devoirs des Curés*, p. 32.

exemple, c. 3, X, *de Offic. jud. ord.*, I, 31, et c. 11, X, *de Major.*, I, 33. Ce droit lui a été retiré, et, d'après la pratique actuelle, l'excommunication peut être demandée par le curé, mais l'évêque seul a droit de la prononcer (1). Il est au pouvoir du curé de refuser les sacrements quand il a des motifs fondés, sauf en cas de mort, *excepto tamen articulo mortis* (2), droit dont l'exercice exige la plus grande prudence et une extrême réserve.

En outre, toutes les églises et chapelles situées dans la paroisse, tous les ecclésiastiques institués dans ces églises sont soumis à la surveillance spéciale du curé, de même que les exercices du culte, dont les prêtres auxiliaires et coopérateurs ne peuvent modifier le lieu, le temps, les formes, sans le concours du curé.

Enfin le curé, en vertu de sa fonction, doit tenir les *registres* de *baptême*, de *mariage* et des *morts* (3), qui ont le caractère de documents authentiques devant les autorités ecclésiastiques, et, dans beaucoup de pays, devant les autorités civiles. Ces registres établissent une preuve judiciaire complète sur les faits qu'ils attestent, et elle ne peut être contestée que par une contre-preuve établissant leur falsification ou la non-identité de la personne dont il est question avec celle dont parlent ces registres (4).

B. *Ses obligations.* Outre les obligations générales qui résultent de l'ordination pour tous les prêtres, le curé a les obligations spéciales suivantes :

1° Le curé est obligé de donner à la paroisse qui lui est confiée, sous tous les rapports, un bon exemple, et de prier constamment pour son bonheur spirituel et temporel. Il est le maître, le père, l'ami de toutes ses ouailles, le protecteur de tout ce qui est bien, et en particulier le père et l'intercesseur des pauvres et des nécessiteux (1). Il n'a pas de famille, et toutes les familles lui appartiennent; il est le témoin, le conseiller de toutes les actions solennelles de la vie : sans lui on ne peut naître ni mourir; les enfants sont habitués à l'aimer, à le respecter, à le craindre; les inconnus mêmes le nomment leur père. Les Chrétiens confient à sa discrétion leurs intérêts les plus intimes, leurs larmes les plus cachées; il est le consolateur de toutes les misères de l'âme et du corps, le médiateur obligé entre les riches et les pauvres, et les pauvres et les riches frappent alternativement à sa porte, les riches pour lui remettre leurs secrètes aumônes, les pauvres pour recevoir des secours dont ils n'ont pas à rougir. Sans avoir un rang marqué dans la société, il appartient également à toutes les classes : aux classes inférieures par la simplicité de sa vie et souvent par l'obscurité de sa naissance; aux classes supérieures par son éducation, son savoir, la noblesse de ses sentiments et l'importance de ses fonctions; en un mot, il est l'homme qui sait tout, qui peut tout dire, et qui parle à la raison et au cœur des fidèles (2) avec l'autorité d'une mission divine et la puissance d'une foi parfaite.

2° Le curé est, en vertu d'un commandement divin, obligé à la résidence, c'est-à-dire tenu à être sans interruption présent dans son église, et de s'occuper personnellement du soin des âmes dont il a la charge (3). Cette exigence de l'Église, fondée en nature, est aussi ancienne que l'institution des paroisses (4).

(1) Cf. Thomassin, l. c., p. I, l. II, c. 26, n. 6.
(2) C. 12, X, *de Pœnit.*, 5, 38.
(3) *Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. 1, 2, *de Ref. Matr.*
(4) Conf. Walter, *Droit eccl.*, § 278.

(1) *Conc. Trid.*, sess. XXIII, c. 1, *de Ref.*
(2) Lamartine, *Œuvr.*, t. V.
(3) *Conc. Trid.*, sess. XXIII, c. 1, *de Ref*
(2) Bingham, *Origines sive Antiquit. eccles* l. VI, c. 4; l. XVII, c. 5.

Quand la loi demande une présence continue du curé, il ne faut pas entendre par là qu'il ne peut absolument s'éloigner de sa paroisse. Quand il a un motif raisonnable, quand sa présence n'est pas indispensable et qu'il a un remplaçant pour les cas de nécessité, il peut s'absenter *plusieurs jours* sans la permission de l'évêque : *Qui aliquantisper tantum absunt,* dit le concile de Trente (1), *ex veterum canonum sententia non videntur abesse, quia statim reversuri sunt.* Les canonistes répondent de diverses manières à la question relative au *nombre de jours* que peut durer cette absence.

L'opinion probable, d'après une déclaration de la congrégation du Concile, rapportée par Fagnani (2), est que l'absence peut être de six jours, dans le cas où il n'intervient pas de dimanche ou de jours de fête dans cet intervalle. Quoique la permission de l'évêque ne soit pas nécessaire, celui-ci cependant a le pouvoir de punir les curés qui abusent de la faculté dont nous parlons, et de leur défendre de s'absenter pour plus de deux jours sans son autorisation (3).

Si l'absence doit durer plus de six jours, il faut que le curé demande l'autorisation à l'évêque, et, si le curé veut s'éloigner plus *de deux mois* de sa paroisse, il faut qu'il en expose les motifs à l'évêque, qui les examine et donne l'autorisation par écrit (4). Les motifs qu'on peut alléguer pour justifier une absence de plus de deux mois sont, selon le concile de Trente :

a. La charité chrétienne, *Christiana charitas.* Les canonistes comptent parmi ces cas ceux où le curé peut prêter son concours dans une autre église, apaiser des contestations dans les familles ou les paroisses, empêcher des délits, ramener des âmes égarées à l'Église.

b. La nécessité urgente, *urgens necessitas*, par exemple si une maladie l'oblige à quitter son église pour chercher des remèdes au dehors, si des persécutions le menacent, mais seulement dans le cas où elles s'adressent spécialement à sa personne ; car, si elles enveloppent l'église ou la commune, alors le droit nomme son absence ou sa fuite lâcheté, et la loi la lui impute à péché (1). Il ne lui est pas non plus permis de quitter sa paroisse en cas de maladie épidémique (2).

c. L'obéissance, *debita obedientia ;* par exemple, s'il est chargé par ses supérieurs légitimes d'une mission hors de sa paroisse, qui l'oblige à une absence prolongée.

d. L'intérêt évident de l'Église ou de l'État, *evidens Ecclesiæ vel reipublicæ utilitas*, quand il est appelé à des synodes provinciaux ou diocésains, quand il suit un procès concernant l'Église, etc.

L'autorisation de l'évêque doit, comme nous l'avons dit, être donnée par écrit ; si cependant le motif de l'absence arrive soudainement, et que le départ ne puisse être retardé jusqu'à l'obtention de la licence, il suffit de faire la demande en exposant le motif, sans qu'il faille attendre la réponse ; mais il n'en faudra pas moins démontrer plus tard les motifs légitimes du voyage, et, dans le cas où ils ne paraissent pas fondés à l'évêque, le curé est passible de la peine édictée contre ceux qui n'observent pas la résidence (3). Cette peine consiste, d'après le concile de Trente (4), dans la perte des revenus du bénéfice

(1) L. c.
(2) *Comment. ad* c. 4, X, *de Cleric. non resid.*
(3) *Decl. congreg. Conc.* dans Reiffenstuel, *F. C.*, l. III, tit. 4, § 3, n. 84.
(4) *Conc. Trid.*, l. c.

(1) C. 48, can. VII, quæst. 1.
(2) Reiffenstuel, l. c., § 3, n. 105, 106.
(3) Barbosa, *de Offic. paroch.*, p. I, c. 8, n. 65, 66.
(4) L. c.

au *prorata* du temps de son absence, *pro rata temporis absentiæ*, retenue qui est versée dans la caisse de la fabrique ou des pauvres. Si celui qui s'est absenté sans autorisation épiscopale ne satisfait pas à l'ordre qu'il a reçu de rentrer dans sa paroisse, il est frappé des censures ecclésiastiques, et dans le cas d'une résistance persévérante il peut être révoqué.

Les mêmes peines atteignent le curé qui, quoique personnellement présent dans sa paroisse, refuse de remplir ses fonctions pour sa commodité ou par esprit d'opposition, cette inaction étant légalement considérée comme l'absence.

3° Le curé est obligé de faire un *usage réel* des droits d'enseigner, d'administrer les sacrements, de maintenir la discipline, qui lui sont dévolus, notamment d'être prêt à chaque instant à accorder ses soins, partout et toutes les fois qu'il en est requis, à qui que ce soit, sans distinction (1).

4° Le curé est obligé d'*appliquer la sainte Messe à sa paroisse les dimanches et jours de fête*, et cela même quand son bénéfice ne donne pas la portion congrue. La même obligation lui est imposée pour les fêtes remises aux dimanches ou entièrement abrogées. L'indult apostolique du 9 avril 1802 abrogea, à la demande du gouvernement, dans toute l'étendue de la République française, un certain nombre de fêtes, c'est-à-dire qu'il dispensa les fidèles du commandement ecclésiastique d'assister à la messe ces jours-là et de ne pas faire d'œuvre servile. A la suite de cet indult un certain nombre d'évêques français et belges demandèrent au Saint-Siége si les curés étaient obligés d'appliquer à ces jours de fête abrogées la messe *pro populo*. Les décisions par lesquelles la congrégation du Concile répondit à ces demandes furent toutes affirmatives (1).

(1) *Conc. Trid.*, sess. XXIII, c. 1, *de Ref.*

Nous avons considéré les devoirs et les obligations que l'Église impose au curé. Il en est encore un grand nombre que leur imposent les lois civiles, les relations politiques. Il faut en prendre connaissance dans les livres spéciaux qui traitent de ces matières.

Conf. Aug. Barbosa, *de Officio et potestate Parochorum*, Colon., 1712; J.-H. Böhmer, *Jus parochiale*, Halæ, 1730; G.-A. Struvii *Disput. de Jure parochiali*, Ien., 1675; L. Engel, *Manuale Parochorum*, Salisb., 1677; Ferraris, *Prompta Bibliotheca*, s. v. *Parochus*; Helfert, *des Droits et des Obligations des Curés*, Prague, 1832; Seitz, *le Droit des Curés de l'Église cath.*, Ratisb., 1840; Schefold, *le Droit parochial*, Stuttgart, 1846; *Statuts diocésains de l'évêché de Mayence*, 5e part., p. 53.

Voy. CURÉ PROPRE, RECTEUR.

KOBER.

CURÉ ACTUEL, HABITUEL, PRIMITIF, *parochus actualis, habitualis, primitivus*. *Voy.* CURÉ, PRÊTRES AUXILIAIRES, PORTION CONGRUE.

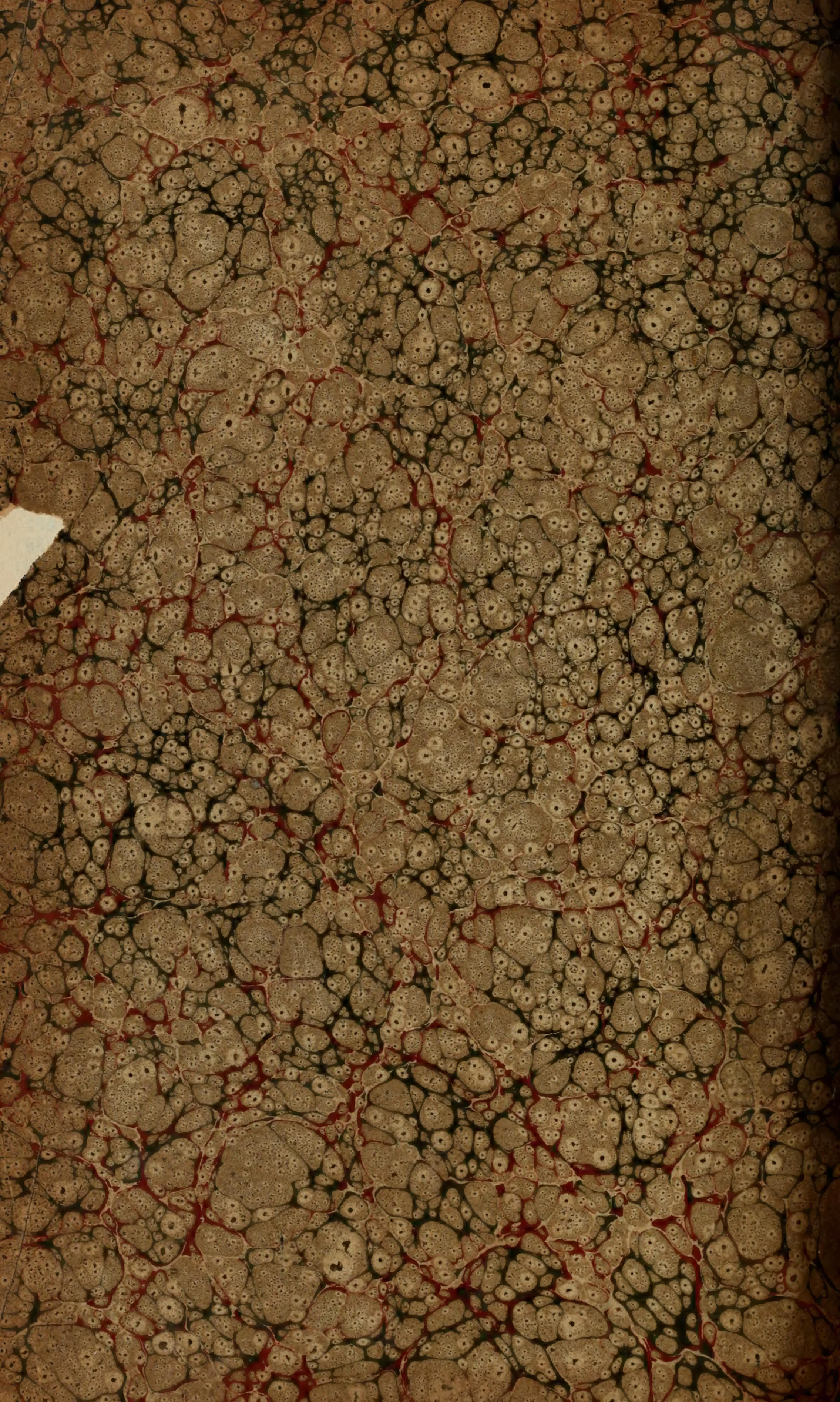
(1) Conf. M. Verhoefen, *Dissert. canonica de sacrosancto Missæ officio a parochis, etc.*, Lovanii, 1842.

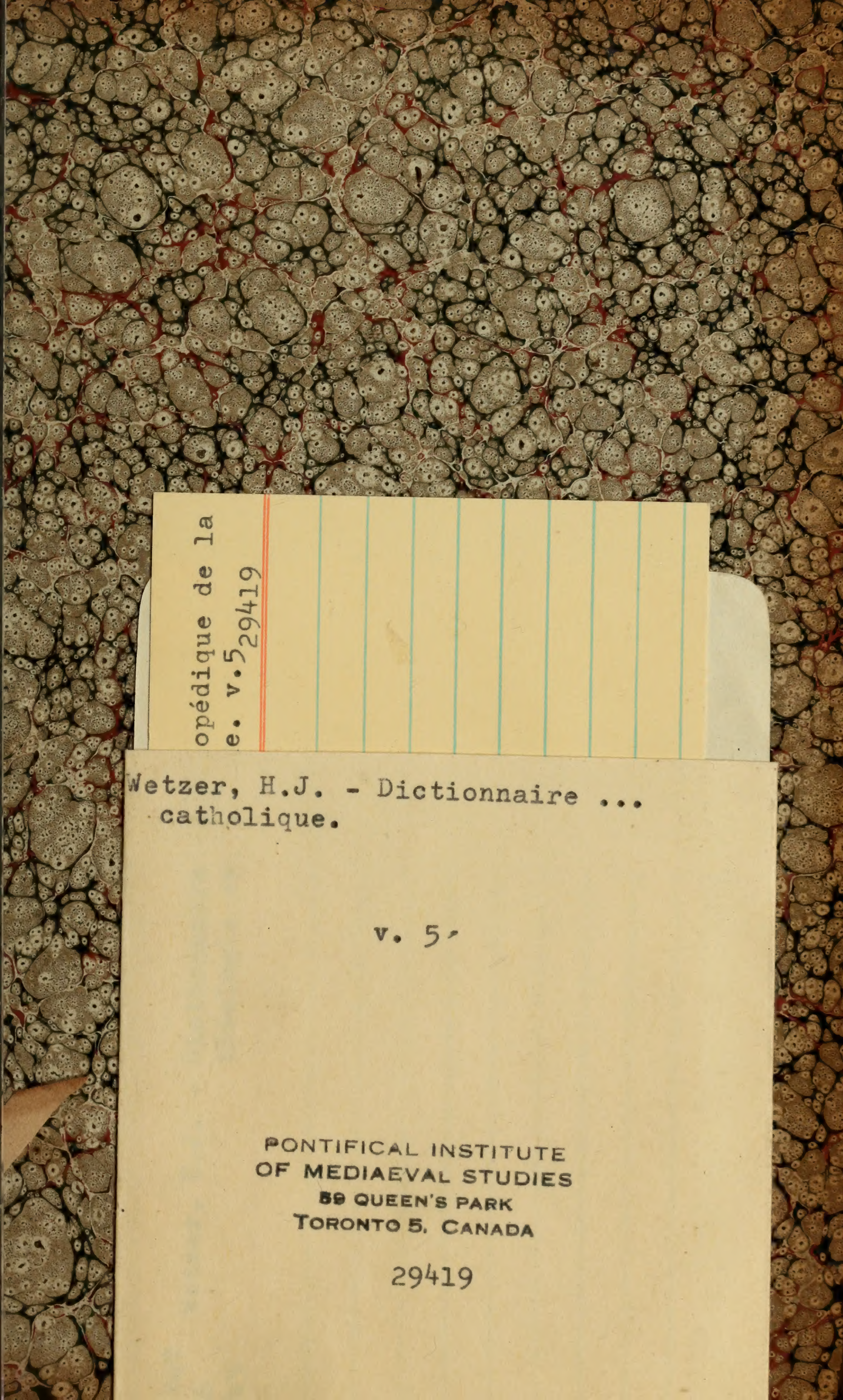
FIN DU CINQUIÈME VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES

DU CINQUIÈME VOLUME.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU CINQUIÈME VOLUME.




opédique de la
e. v.5 29419
Wetzer, H.J. - Dictionnaire ...
catholique.
v. 5
PONTIFICAL INSTITUTE
OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK
TORONTO 5, CANADA
29419

